

In una stanza buia

Filosofia e teologia
in dialogo

Paolo Costa
Davide Zordan

 **PRESS**
FONDAZIONE
BRUNO KESSLER



Fondazione Bruno Kessler

I lettori che desiderano informarsi
sull'attività della Fondazione Bruno Kessler
possono consultare il sito internet: **www.fbk.eu**

In una stanza buia

Filosofia e teologia in dialogo

di

PAOLO COSTA

DAVIDE ZORDAN

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

Progetto editoriale e redazione:
Editoria FBK

COSTA, Paolo
In una stanza buia : filosofia e teologia in dialogo / di Paolo Costa, Davide Zordan. - Trento :
FBK Press, 2014. - 198 p. ; 24 cm
Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler
ISBN 978-88-98989-09-6
1. Filosofia e teologia I. Zordan, Davide

230.01 (DDC 22.ed)

Scheda a cura della Biblioteca FBK

Il presente volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma di Trento

ISBN 978-88-98989-09-6
e-ISBN 978-88-98989-08-9

Copyright © 2014 by Fondazione Bruno Kessler, Trento. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore (per altre informazioni si veda il sito <http://books.fbk.eu/fbkpress/clienti/fotocopie>).

*Ad Antonio Autiero,
con gratitudine*

Indice

Prefazione	9
Prologo. In una stanza buia. Dialogo tra la Filosofia, la Teologia e un Elettricista	13
Capitolo primo: Domande scomode. Perché facciamo quel che facciamo	19
1. La miseria della filosofia	20
2. Nulla è sacro per quelli che pensano?	23
3. Fede e ragioni	29
4. Filosofia e teologia, come uscire dallo stallo	35
5. La teologia, la fede e l'ordine delle credenze	37
6. Interno ed esterno	43
Capitolo secondo: Pensare la fede per un mondo secolare	49
1. Che cosa ci salva	51
2. False piste e impossibili equilibri	57
3. Dov'è finita la fede dei nostri padri?	67
4. Il principio 'rivelazione' e la verità cristiana	75
5. Immaginare per credere	83
6. Conclusione	96
Capitolo terzo: Il presente del nostro passato religioso	99
1. Ragionare di Dio in un'età secolare	99
2. Non c'è più religione?	112
3. Esitazioni	126
4. Un'altra svolta assiale?	145
Capitolo quarto: A due voci	155
Indice dei nomi di persona	193
Indice ragionato dei temi	197

Prefazione

Il testo che il lettore ha sotto gli occhi è il frutto di un lungo percorso comune. I due autori, un filosofo e un teologo, operano ormai da dieci anni fianco a fianco in un centro di ricerca che ha fra i propri compiti istituzionali quello di studiare il fenomeno religioso coniugando esperienza e mediazione riflessiva: avendo cura, cioè, di non ridurlo ad altro da sé, snaturandolo o liquidandolo, ma senza per questo assumere acriticamente la verità di una delle interpretazioni che dell'esperienza del sacro sono state date nel corso dei secoli dalle varie religioni storiche.

Inutile dire che il compito non è semplice, né univoco. Le difficoltà non derivano solo dalla circostanza innegabile che qualsiasi religione degna di questo nome deve fare i conti con una dimensione sovraempirica che sembra esigere una qualche forma di affidamento extrametodico o di sensibilità *sui generis* (circostanza che spiega gli appelli rituali all'ateismo metodologico così frequenti fra gli studiosi 'laici' che indagano questo ambito dell'esperienza umana). In aggiunta a ciò, vi è il fatto che in un'età secolare quale quella che l'Occidente sta sperimentando, con alterne fortune da più di due secoli, sono l'intero lessico e il repertorio concettuale con cui è stato tradizionalmente compreso il fenomeno religioso che necessitano di una continua manutenzione e affinamento.

L'idea di scrivere un libro a quattro mani è nata proprio dall'esigenza di fare il punto della situazione: prendersi una pausa, sollevare gli occhi dagli strumenti di lavoro molto specifici e provare a sorvolare con uno sguardo d'insieme il proprio campo di studi. A ben vedere, non c'è modo migliore per uno studioso o studiosa che voglia fare un bilancio sullo stato di avanzamento della propria ricerca che sforzarsi di scrivere un libro per lettori curiosi ma non specialisti, un libro idealmente per tutti. Molto spesso, infatti, quando ci si rivolge ai propri pari, ai membri accreditati della comunità disciplinare a cui si appartiene, si danno troppe cose per scontate, fatti e concetti di cui magari si ha una comprensione intuitiva, ma nei quali finiscono per essere sommersi tutti quei dettagli, talora assai problematici, che possono venire a galla solo grazie a uno sforzo di esplicitazione e di formulazione del noto.

In questo senso, quindi, scrivere un libro per tutti non equivale ad annacquare il proprio sapere per renderlo più digeribile a gente che si suppone non abbia il tempo per masticarlo a sufficienza, ma significa aprire al lettore la stanza del proprio laboratorio e accompagnarlo in una visita guidata che, in teoria, non dovrebbe prevedere angoli volutamente poco illuminati o domande proibite. Per questo il libro contiene, oltre al Prologo, cui spetta il compito di suscitare lo stato d'animo giusto con cui avvicinarsi al testo, un capitolo introduttivo nel quale gli autori si sono prefissi di spiegare senza remore in che cosa consiste oggi, dal loro punto di vista, il mestiere del filosofo e del teologo. Il corpo centrale del volume è costituito poi da due capitoli di ampio respiro, il secondo e il terzo, il cui scopo è tradurre le due diverse ottiche disciplinari in un esercizio di comprensione del presente che punti a mettere un po' d'ordine nella confusione che tutti sperimentiamo quando ci chiediamo che cosa ne è della religione oggi. Il capitolo conclusivo, infine, consiste in un dialogo ragionato fra gli autori in cui i medesimi temi discussi con il dovuto distacco nelle pagine precedenti vengono esaminati in una sorta di ping pong dialettico, in cui lo spirito di collaborazione vorrebbe prevalere sulle differenze fra i lessici e fra gli impianti teorici. Questo spirito di collaborazione si manifesta soprattutto nella condivisione di alcuni assunti teorici generali e di uno stato d'animo di fondo. Il sentimento è lo stupore di fronte alla complessità, alla confusione, alla ricchezza e alla stranezza del mondo che ci circonda. L'assunto teorico è la convinzione che la risposta più corretta a questo stupore, che riteniamo giustificato, sia una problematizzazione a 360 gradi, ossia un esercizio di riflessività radicale, in cui nemmeno il lessico e tantomeno i quadri categoriali fondamentali possono rimanere intatti.

Quest'ultimo è un punto su cui vale la pena di spendere ancora due parole. Come detto all'inizio, il libro che il lettore o la lettrice tiene fra le mani non è un prodotto estemporaneo: è il frutto di anni di lavoro quotidiano spalla a spalla. In questo senso, le idee che abbiamo riversato nel dialogo sono già il risultato di un lavoro di mediazione e di influenza reciproca. Il libro va pertanto visto come il risultato di una forma di cooperazione intellettuale di lungo e di breve periodo. Non solo è stato scritto fisicamente a quattro mani, ma, parlando per metafore, quelle mani non sempre appartenevano allo stesso corpo. Detto altrimenti, i pensieri che esse hanno trascritto non scaturiscono da un'intimità buia e inaccessibile, ma da uno spazio comune di ragioni che gli autori negli anni si sono trovati spesso a esplorare insieme.

Il libro è rivolto dunque a tutti. Non tutti, però, sentiranno il bisogno o il desiderio di leggerlo. Questo va da sé. Chi ci immaginavamo di avere di fronte, allora, mentre facevamo del nostro meglio per dare una forma accessibile ai nostri pensieri? Capovolgendo una celebre diagnosi della modernità, potremmo dire che ci figuravamo una platea composta da gaudenti con spirito e specialisti con cuore: ossia, persone che non hanno la minima intenzione di sprecare le proprie vite e cercano di non farsi mai sfuggire l'occasione per imparare qualcosa di nuovo, quale che sia il contesto in cui questa si materializza. Detto ciò, dovrebbe risultare più chiaro perché il libro è disseminato di riferimenti alla cultura di massa: è il modo che abbiamo scelto per segnalare ai lettori e alle lettrici che gli autori del volume non vivono segregati in una torre d'avorio, ma partecipano alla loro stessa forma di vita saturata dalla società della comunicazione e dello spettacolo, dall'industria culturale e dalla fabbrica dell'intrattenimento globale, con i suoi prodotti più o meno effimeri, più o meno di qualità. Facciamo anche noi quotidianamente i conti con un mondo che favorisce la distrazione e scoraggia la concentrazione, e insieme a essa, a maggior ragione, il raggiungimento di un equilibrio riflessivo all'altezza delle enormi sfide che il genere umano si trova ad affrontare oggi. In ogni caso, scrivendo questo libro non ci siamo prefissi degli obiettivi particolarmente ambiziosi. Ci basterebbe suscitare una reazione energica nei nostri lettori che possa diventare per noi un'ulteriore occasione di apprendimento e approfondimento delle questioni che ci appassionano e che rendono ancora oggi, come agli albori della cultura occidentale, il lavoro di chi si dedica alla teoria una delle professioni più appaganti che si possano immaginare.

Sebbene il libro sia frutto del lavoro comune degli autori, a Paolo Costa sono da attribuirsi i §§ 1-3 del cap. I e il cap. III. Davide Zordan è l'autore del Prologo, dei §§ 4-6 del cap. I e del cap. II.

Gli autori desiderano esprimere la loro gratitudine ai membri della comunità di ricerca a cui appartengono: il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, che include il Direttore (Alberto Bondolfi), i ricercatori che attualmente operano nell'istituto (Stefano Biancu, Michela Catto, Lucia Galvagni, Boris Rähme, Debora Tonelli), le segretarie (Isabella Masè e Clara Zeni) e la Responsabile del Corso Superiore per le Scienze Religiose di Trento (Milena Mariani), presso cui entrambi insegnano da anni. Non possono non menzionare con riconoscenza, poi, il personale della Biblioteca della Fondazione e, *last but not least*, Chiara Zanoni per i suoi consigli editoriali e la Redazione di FBK Press che si è presa cura del libro con la consueta professionalità. Un pensiero grato va anche agli studiosi che, in questi anni, hanno trascorso presso il Centro per le Scienze Religiose periodi di ricerca, in particolare Stefanie Knauss e, più recentemente, Katerina Karestetzi.

Paolo Costa ha una lunga lista di istituzioni e persone con cui negli anni recenti ha accumulato un debito di gratitudine che vorrebbe ora almeno in parte risarcire. Tra le istituzioni anzitutto l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen di Vienna (e in particolare il suo direttore e fondatore Krzysztof Michalski †); i Seminari di Teoria Critica di Urbino e Gallarate; i Reset Dialogues on Civilizations (diretti da Giancarlo Bosetti e coordinati da Volker Kaul) e il think tank DER Dialog – Europe – Russia. Tra le persone Charles e Aube Taylor, Hans Joas, Bob Bellah †, Jürgen Habermas, Matteo Bortolini, Massimo Rosati †, René Capovin, David Martin, Rajeev Bhargava, Italo Testa, Dimitri D'Andrea, Alessandro Ferrara, Ulrike Spohn, Stefano Cardini, Mirko Alagna, Federica Gregoratto, Claudio Ferlan, Alessandro Bellan †, Mark Lilla che, non fosse per il timore di fare loro torto, andrebbero considerati come coautori delle sezioni del libro in cui sono confluiti più o meno rimaneggiati i loro stimoli e suggerimenti. Un pensiero riconoscente va poi anche a Paolo Pombeni, Daniel Weinstock, Walter Privitera, Leonardo Ceppa, Mauro Piras, Ronald Beiner, Andrea Bixio, Kristina Stoeckl, Kurt Appel, Emilie Delivré, Roberto Alessandrini, Rosino Gibellini.

Davide Zordan, da parte sua, intende ringraziare tutti gli amici, colleghi e colleghe dell'International Exchange on Media and Religion con i quali ha condiviso molti preziosi seminari di ricerca, e in particolare Daria Pezzoli-Olgiati, che di tale network è l'infaticabile iniziatrix. Grazie anche a tutti i collaboratori del Religion Today Film Festival e alla sua direttrice artistica Katia Malatesta: in questi anni la rassegna cinematografica di Trento è stata un ricco e variopinto laboratorio per misurare gli incredibili cambiamenti delle realtà e delle esperienze religiose. Un grazie inoltre a Gerhard Larcher, Gerard Mannion, Jérôme Cottin, Brent Plate, Dario Edoardo Viganò, Pierluigi Lia, Keith Lemna, Patrick Valdrini, Serge Gorieli, Marcello Neri, Lloyd Baugh, Marinella Perroni, Alexander Ornella, Stella Morra, Sofia Sjö, Tomaso Subini, Giulio Ostro, Antonio Scattolini, Andrea De Carli, Leonardo Paris, Marco Vanelli, Cornelio Horia Cicortas, Laura De Gregorio ed Enzo Pezzini.

Prologo

In una stanza buia. Dialogo tra la Filosofia, la Teologia e un Elettricista

«Un filosofo è un uomo cieco, in una stanza buia, di notte,
che cerca un gatto nero che non c'è.

Un teologo fa lo stesso, ma trova comunque il gatto».

(detto attribuito a Bertrand Russell)

FILOSOFIA: Tanto camminare insieme, ed eccoci qui, senza più nemmeno un moccolo di candela.

TEOLOGIA (*con distacco*): La vera luce è quella interiore, dovresti saperlo meglio di me.

FILOSOFIA: Questo tono non ti si addice. E poi lo dici per farmi credere di conservarlo ben luminoso, questo lume interiore. Te lo concedo se ti fa piacere, ma intanto sappiamo entrambe che serve a nulla, quando si è nel buio pesto.

TEOLOGIA: Non che tu abbia fatto molto, per evitare di ritrovarci in questa situazione. Ho spesso sospettato, al contrario, che tu da tempo non desiderassi altro.

FILOSOFIA: Tutto quello che ho fatto è rifiutare le luci abbaglianti, che stordiscono e rendono ciechi, come pure i riflessi ingannevoli, che conducono fuori strada. *O lux semper funesta mihi!* Meglio restare al buio che vivere nel falso.

TEOLOGIA: Ma è una piccola verità, quella che non ti fa veder nulla.

FILOSOFIA: È quel tanto di verità che ci possiamo permettere senza barare.

TEOLOGIA: È quel tanto di verità di cui si accontenta chi ne ha paura.

ELETTRICISTA (*entra trafelato e parla tra sé*): Che bel guaio. È saltata la luce. Vediamo di fare in fretta.

TEOLOGIA: Hai sentito? Un miagolio!

FILOSOFIA: Ma quale miagolio.

ELETTRICISTA (*a parte*): Buio completo. Cominciamo a localizzare l'interuttore...

TEOLOGIA: Ti dico che è un miagolio. Dev'essere senz'altro il gatto che cercavi.

FILOSOFIA: Sei tanto poco abituata ad ascoltare una voce che non provenga da un pulpito o una cattedra da prenderla per un verso felino? E poi lascia perdere quella vecchia storia del gatto. Era solo un esempio. Sai che mi piacciono gli esempi, aiutano a capire.

TEOLOGIA: Io invece non ti capisco. L'hai tanto cercato il gatto, e adesso perché non vuoi prendere in considerazione il fatto che potrebbe essere proprio qui accanto?

FILOSOFIA: L'ho cercato soprattutto perché volevo comprendere se ero in grado di trovarlo.

TEOLOGIA: Dunque del gatto puoi benissimo fare a meno.

FILOSOFIA: Non vorrei farne a meno e non smetterò di cercarlo, ma con tutto il rigore che esige la ricerca stessa.

TEOLOGIA: Bene, intanto così ti è scappato sotto il naso!

FILOSOFIA: E come fai a dirlo? Non si è sentito altro che una voce sommessa, da qualche parte nell'oscurità che ci avvolge.

TEOLOGIA: Un segno, ecco cos'era! Ma ci vuole slancio e prontezza per cogliere i segni. Con il tuo dubitare ostinato e metodico ti metti nelle condizioni di rigettare qualunque segno, anche il più eclatante. Non basta che miagoli, potrebbe anche saltarti tra le braccia il gatto, potrebbe lasciarti un bel graffio sul naso e riusciresti ancora ad affermare che non esiste.

FILOSOFIA (*con contrariata veemenza*): Non ho mai sostenuto la sua non esistenza. Travisì sempre le affermazioni per girare le cose nel senso che più ti garba. Che condotta è mai questa?

TEOLOGIA (*molto sommessamente, dopo una pausa*): Era nero.

FILOSOFIA: Eh?

TEOLOGIA: Il gatto, era nero.

FILOSOFIA: Non ricominciamo, per favore. Penso che tu ti prenda gioco di me.

TEOLOGIA: Affatto, mi limito a una deduzione logica. Faccio quello che dovresti fare tu. Siamo completamente al buio e non è stato possibile distinguere la figura del gatto. Ergo, trattavasi di gatto nero.

FILOSOFIA: Una logica ben strana! Perché non un porcospino o un armadillo nero allora?

TEOLOGIA: Dimentichi il miagolio, lo vedi che disprezzi i segni che ci sono dati per suscitare il nostro riconoscimento?

FILOSOFIA: Ma non dimentico, non l'ho udito!

TEOLOGIA: Questo è ben strano, perché il fatto di brancolare nel buio intensifica gli altri sensi. I sensi esterni intendo, giacché a quelli spirituali comunque non dai alcun credito.

FILOSOFIA: Sui sensi hai stranamente ragione, e infatti ci sento benissimo. Proprio per questo ti posso confermare che quello che hai preso incautamente per un miagolio era un parlare umano.

TEOLOGIA (*inizialmente assorta, poi di colpo s'inebria*): Non lo so, ci andrei cauta ad ammettere un gatto parlante. Anche se, in principio, non possiamo escluderlo, e sarebbe un segno straordinario.

FILOSOFIA: Sarebbe un segno privo di senso!

TEOLOGIA: Riconosco nelle tue parole l'abituale tracotanza di chi ha già deciso in partenza quali segni possono e quali non possono esserci rivelati. Non c'è poi da stupirsi che il mondo diventi oscuro e silenzioso, siamo noi che l'abbiamo reso così. Non sappiamo più cercare, non sappiamo più vedere!

FILOSOFIA: Sei tu che hai già deciso cosa deve rivelarsi davanti a noi! E ne sei così convinta che niente potrebbe farti dubitare.

TEOLOGIA: Ecco il punto, non dobbiamo consentire ai dubbi di indebolire la nostra applicazione.

ELETTRICISTA (*tra sé, assortito dal lavoro*): Tutto questo parlare qui intorno non mi è di nessuna utilità, e tuttavia mi ha suggerito l'idea di un corto circuito. Dev'essere senz'altro quello il problema. Ora mi servirò della luce di emergenza che ho installato per controllare i fusibili.

Una luce fioca rischiara per un attimo la stanza e subito si spegne.

TEOLOGIA: Oh! Mi è sembrato di vedere un gatto!

FILOSOFIA (*con un moto di sorpresa*): Le tue citazioni dotte non sono più quelle di una volta. Hai svecchiato decisamente il parco delle *auctoritates*, ma continui a servirtene con la leggerezza di sempre.

TEOLOGIA: Era proprio un gatto, senza dubbio.

FILOSOFIA: Hai solo creduto di vederlo.

TEOLOGIA: L'ho visto perché ho creduto, certo. Tu non credi nemmeno di poter vedere!

FILOSOFIA: Non posso credere di vedere quello che non vedo.

ELETTRICISTA (*tra sé con soddisfazione*): La lampada di emergenza non ha tenuto, ma penso di aver individuato il problema. Ora mi basta sostituire il fusibile e ridare tensione.

TEOLOGIA: Avrai visto almeno la luce, o neghi anche questo? *Et lux in tenebris lucet!*

FILOSOFIA (*minimizzando*): Un barbaglio, un riverbero, un'avvisaglia nata morta. Una triste lusinga cui non dare credito. E a pensarci bene è tutto quello che ci si deve aspettare in una terra come la nostra, quell'Occidente che reca nel proprio nome la traccia di una luce declinante.

TEOLOGIA: No, un indizio, una promessa! «Dammi la luce affinché in essa io riconosca la tua luce!»

FILOSOFIA: Belle parole. Ma se alle mie ragioni opponi una preghiera è perché sotto sotto sei d'accordo con me.

TEOLOGIA: Le ragioni ci lasciano al buio.

FILOSOFIA: Le preghiere non fanno meglio.

ELETTRICISTA: Scusate se mi intrometto, signore mie. La luce ora funziona, è tutto a posto. Vedete voi se ne avete bisogno, in caso basta premere l'interruttore. Di quello che avete detto io non ho capito nulla, ma proprio nulla. Mi pare però che a voi vada bene anche restare così, per quello che avete da fare. Adesso devo scappare, ho altri interventi in agenda ed è importante che rispetti le scadenze, sapete com'è, tutti i ritardi possono diventare ritenute sui pagamenti. Arrivederci!

Esce l'elettricista. Prolungato silenzio.

FILOSOFIA: «Arrivederci» è un'espressione illogica. Nessuno ha visto nessuno.

TEOLOGIA: Parla per te. È un'espressione del tutto appropriata, e presto si realizzerà.

17

FILOSOFIA: Perché mai dovrebbe tornare, quello strano individuo?

TEOLOGIA: Ha dimenticato qui il suo gatto!

Capitolo primo

Domande scomode.

Perché facciamo quel che facciamo

Filosofia e teologia, per secoli impegnate in una lotta accanita per stabilire chi dovesse servire chi, hanno oggi diverse cose in comune. Non è facile, a prima vista, spiegare con esattezza che cosa le unisca, ma sia agli occhi di chi continua con ostinazione a praticarle sia per chi le contempla, a seconda dei casi e delle circostanze, con minore o maggiore benevolenza, la somiglianza non passa in genere inosservata. Entrambe hanno le incertezze, la flemma, talvolta le stravaganze tipiche dei nobili decaduti. Si trascinano da un luogo all'altro, quando possibile da una festa all'altra, un po' come ex regnanti in un'epoca di trionfo degli ideali repubblicani. E se talvolta reagiscono con lo sdegno tipico di chi sente lesa la propria maestà o lasciano trasparire qualche segno dell'antica tracotanza, è solo per un attimo, giusto il tempo necessario per ricomporsi e rifugiarsi nella penombra.

Ambedue, poi, sono costrette di tanto in tanto a rendere omaggio alle nuove stelle del firmamento accademico: le scienze naturali, che con i loro efficacissimi strumenti d'indagine sono, allo stesso tempo, indaffarate a perlustrare ogni recesso dell'esperienza e abilissime nell'invogliare le loro rivali storiche a rifugiarsi dietro lo schermo protettivo dell'inspiegabile, dell'*incontournable*, del «mistero insondabile», per poi – al momento opportuno – negare a simili categorie qualsiasi legittimità all'interno dell'impresa conoscitiva: «Mistero? Quale mistero? Dateci tempo e ve lo faremo vedere noi che fine fa il mistero ...».

Una situazione del genere non sembra esattamente propizia per coloro che, pur non conformandosi ai canoni della conoscenza oggettiva e sperimentale, vogliano almeno rivendicare un ruolo paritario all'interno della comunità scientifica. Non stupisce allora che possa affiorare, talvolta, la tentazione di ritagliarsi una piccola confortevole nicchia nella macchina dell'intrattenimento globale, che a partire dalla seconda metà del Novecento è andata progressivamente colonizzando la vita delle persone

di ogni indole, genere, ceto, età. Tuttavia, chi conserva una passione autentica per la conoscenza, difficilmente potrà accontentarsi di impersonare la parte del 'teologo' o del 'filosofo' da talk show, dai quali ci si aspetta soltanto che imbastiscano qualche inoffensiva affermazione iperbolica, critica moraleggiante o predica edificante valendosi degli spazi non ancora occupati dagli «specialisti senza spirito», il cui avvento, insieme a quello dei «gaudenti senza cuore», era stato preconizzato con lungimiranza da Max Weber già all'alba del XX secolo¹.

Quanti, com'è il caso degli autori di questo libro, non si rassegnano all'idea di dover recitare un copione così poco allettante hanno l'obbligo di spiegare quali alternative esistano e di quali risorse dispongano oggi filosofia e teologia per rivendicare un ruolo non da comparse nella comprensione del presente e frenare la deriva in una qualche forma di escapismo intellettuale o universo epistemico autoreferenziale. Per i filosofi e i teologi che vivono la loro vocazione non come un inspiegabile accidente biografico, ma come un'urgenza che non abbisogna di ulteriori giustificazioni, l'unica opzione accettabile è essere messi alla prova.

Su quali basi? In quali contesti? Con quali obiettivi? È quello che ci proponiamo di chiarire in questo capitolo introduttivo.

1. La miseria della filosofia

Ogni nobile decaduto ha alle proprie spalle un'età dell'oro. L'*âge d'or* della filosofia coincide con un periodo storico relativamente breve in cui, per una serie di fattori – in parte legati alla logica interna dell'evoluzione culturale in parte dipendenti dalla differenziazione funzionale delle società moderne – i filosofi si sono illusi di poter supervisionare e governare il processo di specializzazione e professionalizzazione dei saperi. In questo contesto è nata quella concezione maestosa della filosofia come scienza generale o fondativa sovraordinata a tutte le scienze speciali – la 'regina' delle scienze – che si può rintracciare in pensatori per altri aspetti profondamente diversi come Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e che ancora oggi sopravvive in qualche isola, invero sempre più ristretta, del sentire comune. In questa prospettiva familiare il filosofo viene percepito come colui che si occupa del 'senso', di ciò che 'dovrebbe essere' anziché di ciò che semplicemente

¹ Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione*, ed. it. a cura di P. Rossi, 2 voll., Milano 1982, I, pp. 192-193.

‘è’, dei presupposti del pensiero o delle condizioni trascendentali della conoscenza, del tutto invece che delle parti, della ‘meta-fisica’ e non solo della ‘fisica’, ecc. È un ritratto lusinghiero, in larga misura irrealistico, delle supercapacità intellettuali dei grandi nomi della storia della filosofia che ha goduto di enorme fortuna in Europa per un periodo storico tutto sommato breve, la fase ‘alta’ della modernità, e che, col senno di poi, appare più come una reazione identitaria difensiva di fronte alla spinta centrifuga del nuovo modello di conoscenza sperimentale che non come una genuina affermazione di forza.

Questa autocomprensione maestosa della propria origine e destinazione non è in realtà inscritta nel DNA della filosofia in quanto tale. Esiste, infatti, anche una concezione umile della filosofia, che può sfoggiare un pedigree non meno prestigioso. Come molti sanno, nel *Simposio* Platone mette in bocca alla strana coppia Socrate-Diotima un ritratto dell’amore per la sapienza che ancora oggi suscita in una larga fetta dei cultori della disciplina un irrefrenabile moto di ammirazione, qualcosa di molto simile a un tuffo al cuore. Non a caso, nel dialogo il profilo modesto della filosofia fa capolino sullo sfondo dell’elogio di Eros, il dio dell’amore, celebrato a turno da Fedro, Pausania, Eurissimaco, Aristofane e Agatone.

La via seguita da Diotima nel suo discorso è significativa². Il primo passo consiste infatti nel chiedersi, senza preconcetti, chi sia in realtà Amore. In quanto amante (e perciò desideroso), bisognoso (e quindi privo), della bontà e della bellezza, Eros è descritto come «né buono né bello» (202b). Questo significa, come si premura di spiegare Diotima a Socrate, che non ci troviamo di fronte a un dio, ma a un «grande demone» (202d): un intermediario fra il mondo divino e umano, «fra mortale e immortale» (202d), una creatura dinamica, un *trait d’union*, che esercita una funzione sintetica: «in mezzo fra i due, colma l’intervallo sicché il tutto resti unito con se stesso» (202e).

Amore è dunque un grande connettore, un costruttore di ponti, un tessitore di relazioni. E non può che esserlo, tenuto conto del suo retroterra familiare. Figlio di Espediente (a sua volta generato da Sagacia) e di Povertà, non può certo permettersi un’esistenza inoperosa. Il suo identikit non lascia dubbi:

² Utilizziamo qui la traduzione di Piero Pucci contenuta in Platone, *Opere complete*, Roma - Bari 2003, III, pp. 139-205, che citeremo consentendoci qualche variazione lessicale marginale.

«è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all'addiaccio; perché conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre a escogitar stratagemmi d'ogni tipo e curiosissimo di intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E gli toccò una natura né immortale né mortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi resuscita, grazie alla natura del padre; ciò che acquista gli scorre via dalle mani, così che Amore non è mai né povero né ricco. Anche fra sapienza e ignoranza si trova a mezza strada Amore è filosofo Anche di questo la causa è nella sua nascita: è di padre sapiente e ingegnoso, ma la madre è incolta e sprovveduta» (203c-204c)³.

Non c'è traccia di maestà o nobiltà in questa immagine bistabile in cui i volti di Eros e del filosofo, amante insipiente della sapienza, sfumano l'uno nell'altro. L'origine di entrambi è umile e la destinazione incerta. E, viste le premesse, le intemperanze sono sempre dietro l'angolo: eccessi di desiderio, di zelo, di liberalità, di energia provocati dall'«ansia di ricerca» («ascholia»; cfr. *Apologia di Socrate*, 23b). Di sicuro, da personaggi del genere non ha senso aspettarsi un modello di eleganza e compostezza. Il decoro non è la prima qualità personale che si può pretendere da loro; piuttosto l'estro, la creatività. La miseria e lo stato di deprivazione aguzzano l'ingegno e favoriscono l'inventiva, il fiuto per gli espedienti: una destrezza e un'agilità mentale che ammaliano e hanno un effetto quasi ipnotico sugli spettatori.

Se l'accostamento fra Socrate ed Eros non è campato per aria, allora esistono buone ragioni per aggiornare e ampliare il proprio repertorio di immagini e rappresentarsi il filosofo non solo come un metodico assemblatore, un architetto razionale, un pianificatore onnisciente, ma anche come un esperto nell'arte di arrangiarsi. Il punto, peraltro, non è tanto l'esigenza di fare di necessità virtù e accontentarsi di fare il possibile con gli avanzi o gli scarti delle altre scienze – sebbene vi sia anche qualcosa del genere in gioco oggi, evidentemente –, quanto piuttosto la capacità di cavarsela a dispetto degli eccessi della ragione:

³ La figura di Eros, creatura senza fissa dimora, che si muove con libertà e agilità, e anche con un pizzico di maleducazione, fra i diversi ambienti (sublimi e volgari), si riaffaccerà nella natura indeterminata dell'uomo descritto da Pico della Mirandola nella sua celebre *Oratio de Hominis Dignitate* (ed. it. a cura di E. Garin, Pordenone 1994), ma – per passare dalla cultura alta a quella popolare – deve avere ispirato anche Francesco De Gregori nella stesura del testo di una delle sue canzoni più belle, *Falso movimento*: «L'amore è un mascalzone, / viaggia contromano, / parcheggia sempre dove vuole, / fa vedere la lingua, / parla con la bocca piena, / si presenta così, senza invito, proprio in mezzo alla cena Vallo a spiegare l'amore / l'amore non si spiega / muove le mani in fretta / rovescia il sale, non fa una piega».

dell'esasperante desiderio di sentirsi a casa ovunque, della curiosità insaziabile, della tentazione di estendere illimitatamente la pratica del dare e chiedere ragioni, della pericolosa affinità con lo scetticismo⁴.

Secondo questo identikit, il compito del filosofo, quindi, non è necessariamente gettare le fondamenta e progettare l'impianto di sicurezza di un edificio della conoscenza destinato a sopravvivere a qualsiasi urto per l'eternità. E, una volta evaporata questa visione monodimensionale delle mansioni del filosofo, perde *a fortiori* slancio anche l'idea che le uniche alternative all'idealizzazione di 'sua maestà' la ragione sia *l'anything goes*, il «liberi tutti» dell'anarchia epistemologica e morale (in omaggio al paralogismo paradostoevskijano: «se la Fondazione Ultima non esiste, tutto è permesso») o uno sconcolato ripiegamento nei ranghi della deontologia professionale, preceduto da una rigorosa disciplina dell'immaginazione e del desiderio.

A conti fatti, le ansie epistemologiche postcartesiane si sono dimostrate cattive consigliere. L'oscillazione fra un eccessivo senso di responsabilità intellettuale e la sua totale abdicazione ha fatto dimenticare per secoli che esiste un'alternativa alla mortificazione disciplinare della vanagloria dei metafisici. L'umile ingegnosità dell'eros filosofico socratico non è assimilabile né alla dote intellettuale vagheggiata dagli spiriti geometrici per poter arrivare a pronunciare l'Ultima Parola, né al quietismo teorico ironico dei pensatori postmoderni. Al contrario, dev'essere pensata come l'attitudine più idonea per esplorare in lungo e in largo lo «spazio delle ragioni», aggiungere chiavi di lettura imprevedibili, riaprire i giochi quando sembrano irrimediabilmente chiusi, servendosi di ogni tipo di strumento che possa rivelarsi utile: la riflessione rigorosa, l'argomento che spezza il capello in quattro, il disincanto – quando servono –, ma anche un sapere impuro, eclettico, immaginifico, quando questo rappresenta l'unica via per investigare il reale. La giusta dose di eclettismo e antidogmatismo indispensabili per chi è costretto a industriarsi per escogitare soluzioni originali con il poco o talvolta il troppo che si ritrova fra le mani.

2. Nulla è sacro per quelli che pensano?

La genealogia umile dell'appetito insaziabile dei filosofi per le buone ragioni dovrebbe dissuadere chiunque, pertanto, dal rivestire la pen-

⁴ Per una difesa e un'articolazione più ampia di questa concezione del lavoro filosofico cfr. P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Milano 2014.

sosità filosofica con un'aura di maestosità o, se vogliamo, di sacralità, che non le si addice affatto. Dev'essere stata un'intuizione di questo tipo a ispirare il ritratto affidabile che Wisława Szymborska ha fatto dell'eroticismo del pensiero:

«Non c'è dissolutezza peggiore del pensare.
Questa licenza si moltiplica come gramigna
su un'aiuola per le margheritine.

Nulla è sacro per quelli che pensano.
Chiamare audacemente le cose per nome,
analisi spinte, sintesi impudiche,
caccia selvaggia e sregolata al fatto nudo,
palpeggiamento lascivo di temi scabrosi,
fregola di opinioni – ecco quel che gli piace.

In pieno giorno o a notte fonda
si uniscono in coppie, triangoli e cerchi.
Poco importa il sesso e l'età dei partner.
I loro occhi brillano, gli ardono le guance.
L'amico travia l'amico.
Figlie snaturate corrompono il padre.
Il fratello fa il ruffiano per la sorella minore.

Preferiscono i frutti
dell'albero vietato della conoscenza
alle natiche rosee dei rotocalchi,
a tutta questa pornografia in fondo ingenua.
I libri che li divertono non sono illustrati.
Il loro unico svago – certe frasi
segnate con l'unghia o la matita.
È spaventoso in quali posizioni,
con quale sfrenata semplicità
l'intelletto riesca a fecondare l'intelletto!
Posizioni sconosciute perfino al Kamasutra»⁵.

Ma riconoscere la natura mondana, secolare, umile (ma non necessariamente modesta⁶) dell'amore per la conoscenza significa prendere atto dell'esistenza di un'inimicizia insanabile tra filosofia e religione (o teologia)⁷? In parte sì e in parte no. Da un lato, è vero che, dal punto

⁵ W. Szymborska, *Un parere in merito alla pornografia*, in W. Szymborska, *Opere*, ed. it. a cura di P. Marchesani, Milano 2008, p. 469.

⁶ Sulla «modestia superba» dei filosofi cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it., Milano 1986, § 351, pp. 217-218.

⁷ Per una rappresentazione esemplare di questa visione dell'antagonismo irriducibile tra fede religiosa e ragione, cfr. S. Shapiro, *Faith and Reason, the Perpetual War: Ruminations of a Fool*, in L.M. Antony (ed), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford 2007, pp. 3-16.

di vista di un filosofo, non possono esistere tabù per il pensiero. Il gioco del dare e chiedere ragioni non può sottostare, cioè, a vincoli esterni che pretendano a priori un'immunità rispetto alla mediazione riflessiva. Per usare un'immagine wittgensteiniana, l'unico modo per arrestare la vanga del pensiero è attendere che essa si pieghi. In altri termini, l'indagine filosofica può fermarsi solo per un esaurimento spontaneo della sua spinta propulsiva o perché ha cozzato dall'interno contro i propri limiti.

Fu senza dubbio questa ostinazione, questa indomabilità dell'interrogazione filosofica a spingere uno dei primi e più agguerriti apologeti del cristianesimo, Tertulliano, nello scritto *La prescrizione contro gli eretici*, a scagliare un furibondo anatema contro la filosofia, suscitatrice di eresie:

«Disgraziato d'un Aristotele! Fu lui a insegnare a costoro la dialettica, che è l'arte di costruire, di distruggere, di mutar le idee: arte sforzata nelle congetture, dura nell'argomentazione, provocatrice di contese, molesta persino a se stessa, che non finisce mai di ricominciare a trattare tutto daccapo per tema di non trattare di qualche cosa sotto ogni rispetto»⁸.

Comprensibilmente, ciò che risultava insopportabile a Tertulliano era l'insistenza filosofica a cercare senza approdare in nessun luogo:

«da Cristo è stato impartito un insegnamento unico e preciso, a cui tutti i popoli debbono credere e farne ricerca al fine di poterlo una volta trovato, credere. Ma d'un insegnamento unico e preciso non è consentita una ricerca senza fine: è da ricercarsi finché lo si trovi; ma da credersi, una volta trovato. Dopo, non c'è altro da fare; c'è solo da custodire quanto si crede»⁹.

Detto in altri termini:

«la fede è basata sulla regola. Hai la legge, e la salute nell'osservanza della legge. La conoscenza teorica invece è basata sulla curiosità, e trae una fama dalla brama di riuscire esperto. La curiosità farà bene a cedere alla fede, e la fama alla salvezza ... Ora, tu che indaghi allo stesso modo, sull'esempio di quanti ancora vanno ricercando, dovrai finire necessariamente in un fossato, come un dubitante condotto da dubitanti, un incerto da incerti, un cieco da ciechi»¹⁰.

Dall'altro lato, però, questo stesso impulso inesauribile a pretendere ragioni persuasive di fronte a ciò che semplicemente è, rappresenta una forma di datità enigmatica anche per chi la vive come una qualità

⁸ Tertulliano, *L'apologetico. La prescrizione contro gli eretici*, ed. it. a cura di I. Giordani, Roma 1967, p. 175.

⁹ *Ibidem*, pp. 178-179.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 183-184.

personale irrinunciabile. Per evocare nuovamente il lessico degli storici delle religioni, si potrebbe dire che questa potenza non fisica, per alcuni aspetti soprannaturale, che pure si manifesta in capacità tipicamente umane quali il ragionamento e il discorso, è una specie di *mana*, di energia che suscita stupore e persino un po' di timore reverenziale sia in chi lo pratica sia in chi si limita a osservarlo da lontano. Il *mana* dei filosofi traspare anzitutto nella cornice affettiva entro cui si dischiude loro la realtà. La meraviglia, il *thaumazein*, celebrato già da Platone e da Aristotele come l'emozione filosofica per eccellenza, infonde alle cose su cui stende il proprio alone – anche sulle più ordinarie –, un peso e un'importanza supplementare. Una volta immersi nella sua atmosfera, anche il semplice fatto di essere qui e che le cose si manifestino alla nostra coscienza, o che vi sia qualcosa anziché nulla, si carica di un significato esorbitante che suscita una forma speciale di esaltazione intellettuale, di *arousal* cognitivo.

È questa forma di reattività, di responsività, di *alertness*, che contraddistingue la forma di serietà caratteristica del filosofo e che, per alcuni aspetti, è paragonabile alla gravità degli *homines religiosi*, a cui persino Nietzsche era disposto a riconoscere un valore civilizzatore ammettendo, pur a denti stretti, che «la lotta contro la Chiesa è tra l'altro senza alcun dubbio, anche la lotta delle nature più comuni, più soddisfatte, più fiduciose, più superficiali, contro il predominio di quelle più difficili, più profonde, più contemplative»¹¹. La medesima intuizione, pur in un orizzonte teorico diverso, è all'opera nel ritratto che William James fece del «nato-due-volte», la cui superiorità spirituale risiede proprio nell'aver vissuto un'esperienza di conversione a partire dalla condizione di «anima ammalata»: lo stato d'animo di chi è capace di un «assoluto disincanto» perché ha sperimentato sulla sua pelle «gli aspetti malvagi della vita [che] sono una parte genuina della realtà»¹².

Contraddicendo l'idea radicata nel senso comune postilluministico secondo cui il sapiente e il credente incarnerebbero due temperamenti, due *formae mentis*, due sensibilità antitetiche, si potrebbe allora descrivere il *mana* del filosofo come una variante *sui generis* di sensibilità o, per usare la celebre immagine weberiana, di «orecchio religioso» (*religiöse Musikalität*). Se, per semplificare le cose, si prendono come termine di paragone le due definizioni di religione proposte, rispettivamente,

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 350, p. 216.

¹² W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (ed. orig. 1902), trad. it., Brescia 1998, pp. 128, 148, 154.

da Émile Durkheim e Clifford Geertz, e da cui Robert Bellah ha fatto partire la sua originale ricostruzione dell'evoluzione religiosa dell'umanità, sono due i tratti di questa «musicalità religiosa» che meritano di essere segnalati¹³.

Da un lato, in quest'ottica «religiosità» è sinonimo di «serietà». Di fronte a ciò che è sacro, la capacità tipicamente umana di prendere le distanze, disimpegnarsi o sottrarsi alla pesantezza ontologica dell'esperienza vissuta urta contro un limite immateriale che prende alla sprovvista il soggetto, irrompendo nella sua routine quotidiana. L'esitazione e lo scrupolo sperimentati di fronte al confine che separa ciò che è a portata di mano (il profano) da ciò che suscita un moto di stupore o sgomento (il sacro) finiscono per esercitare un influsso sulla totalità del vissuto personale. In questo senso, se il «sacro» (religioso e non religioso) può essere concepito, in termini formali, come una matrice profonda, imperniata su una differenza irriducibile, che incornicia l'esperienza delle persone che ne subiscono l'influsso, la «comunità morale» dei filosofi potrebbe essere ridescritta, in senso lato, come il sodalizio che unisce e include coloro che hanno posto al centro delle proprie vite e, di conseguenza, della propria identità personale, un'attività non segregata (il pensiero) che si basa sulla dedizione all'articolazione e alla fissazione di differenze essenziali, cioè di caratterizzazioni contrastive nella descrizione del reale idealmente non riducibili e che aspirano a vedersi riconosciuto uno status di indisponibilità teorico-morale (usando il lessico di Charles Taylor le si potrebbe anche definire «valutazioni forti».) Non a caso, è difficile immaginarsi una riflessione filosofica totalmente avalutativa, perfettamente neutrale rispetto agli ideali di vita buona.

Se questa ricostruzione suona plausibile, se per 'sacro' filosofico si intende, cioè, in senso formale, la fedeltà alle differenze qualitative forti attorno alle quali si addensa l'ambiente intenzionale di coloro che si dedicano integralmente alla vita della mente (ossia, in altri termini, lo spazio delle ragioni entro il quale procede l'investigazione filosofica),

¹³ Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge MA 2011, pp. XIV e 1. La definizione di Durkheim è la seguente: «la religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono» (*Le forme elementari della vita religiosa*, ed. it. a cura di M. Rosati, Roma 2005, p. 97). Geertz, invece, si esprime in questi termini: «La religione è (1) un sistema di simboli che opera (2) stabilendo profondi, durevoli e diffusi stati d'animo (*moods*) e motivazioni negli uomini per mezzo della (3) formulazione di concetti (*conceptions*) di un ordine generale dell'esistenza e del (4) rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che (5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici» (*La religione come sistema culturale*, in C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it., Bologna 1987, p. 143).

allora si può tranquillamente affermare che di senso del sacro, nell'accezione minimale di consapevolezza dell'importanza essenziale dell'arte della distinzione, ne esiste fin troppo nell'esperienza del mondo che fanno i filosofi.

Se invece, per passare alla seconda definizione, la religione viene dipinta come un complesso simbolico organico che, malgrado la sua matrice immateriale, ha una natura performativa, denota un legame intrinseco con la sfera delle emozioni e il cui correlato intenzionale è nulla di meno che la totalità dell'esistente, diventa cruciale, allora, il riferimento all'impulso a entrare in una relazione affettiva con la totalità dell'esperienza. Questo aspetto evoca il concetto, tematizzato da Friedrich Schleiermacher più di due secoli fa nei *Discorsi sulla religione* (1799), di «intuizione dell'universo» o «senso e gusto dell'infinito»: un sentimento oceanico del significato dell'esistenza dal quale può scaturire un processo interminabile di investigazione in cui è impossibile separare nitidamente la risposta affettiva da quella intellettuale¹⁴. Come si può facilmente capire se si richiama alla mente quanto detto sopra riguardo alla tonalità emotiva della meraviglia, anche questa espressione della *forma mentis et cordis* religiosa non è affatto estranea all'esperienza del filosofo. Anzi, la si può concepire come la fonte stessa del suo entusiasmo per i buoni argomenti¹⁵.

Per farla breve, quindi, anche qualora esistesse, l'ostilità congenita fra filosofia e religione non potrebbe certamente dipendere da una pregiudiziale sordità del filosofo agli ambiti e agli aspetti dell'esperienza che calamitano, o che si suppone calamitino, l'attenzione dei credenti o delle persone dotate di un «orecchio religioso». Non vi è nulla, perciò, nella mentalità o nella disposizione d'animo del filosofo che possa costituire un ostacolo invalicabile allo studio, all'analisi, alla comprensione, alla critica, al giudizio del fenomeno religioso e del suo contenuto di verità. L'unica forma di sordità incompatibile con la pratica filosofica è il totale disinteresse per le ragioni degli altri, e quest'ultimo non è certamente una prerogativa esclusiva degli *homines religiosi*.

¹⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, ed. it. a cura di S. Spera, Brescia 1989, pp. 74, 124.

¹⁵ Per una discussione più ampia dello stupore filosofico cfr. P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, cap. 10.

Detto ciò, quanto spazio rimane in questo scenario per il dualismo che oggi non meno di ieri continua ad assillare chi continua a interrogarsi su quale sia l'atteggiamento filosofico giusto da tenere rispetto al fenomeno religioso (ci riferiamo, ovviamente, all'antagonismo tra fede e ragione)?

Prima di abbozzare una risposta a questo quesito, conviene premettere che, malgrado la distanza storica che ci separa dall'Illuminismo, viviamo ancora all'ombra di quel sommovimento epocale; in un mondo, cioè, in cui l'immaginario della maggioranza delle persone che ha a cuore gli argomenti affrontati in questo libro è ancora sensibile al pathos espresso dal poeta vittoriano Matthew Arnold nei versi della sua poesia probabilmente più famosa: *Dover Beach*¹⁶. Secondo quest'ottica, anche se la marea della fede si è ritirata e tutti avrebbero interesse a concentrarsi sul futuro incerto, allo stesso tempo promettente e minaccioso, che si dispiega di fronte ai loro occhi, la maggioranza delle persone è rimasta invischiata in un conflitto apparentemente senza fine, che sembra procedere solo per forza d'inerzia.

«The Sea of Faith
Was once, too, at the full, and round earth's shore
Lay like the folds of a bright girdle
furled.
But now I only hear
Its melancholy, long, withdrawing roar,
Retreating, to the breath
Of the night-wind, down the vast edges drear
And naked shingles of the world,
Ah, love, let us be true
To one another!
for the world, which seems
To lie before us like a land of dreams,
So various, so beautiful, so new,
Hath really neither joy, nor love, nor light,
Nor certitude, nor peace, nor help for pain,
And we are here as on a darkling plain
Swept with confused alarms of struggle and flight,
Where ignorant armies clash by night»¹⁷.

¹⁶ M. Arnold, *Dover Beach*, in M. Arnold, *New Poems*, London 1867, vv. 21-37.

¹⁷ Alto era allora / anche il Mare della Fede, e cingeva le sponde della terra / quale lucente cinta. / Mentre adesso ne odo solo / lo scroscio malinconico e lungo del riflusso, / al soffio del vento notturno, / giù lungo le grandi creste dei monti, / o sul nudo e triste greto del mondo. // Ah, amore mio, restiamo fedeli / l'uno all'altra! / perché il mondo, che pare / stendersi dinanzi

La compresenza dell'insofferenza verso un conflitto a somma zero che (quasi) nessuno ha più motivo e voglia di combattere e dell'incapacità di prenderne definitivamente congedo è presumibilmente il sintomo della fine di un'epoca che, come spesso accade alle grandi parabole storiche, sembra destinata a spegnersi solo dopo un'agonia lenta e dolorosa. In questo senso, il conflitto tra fede e ragione continua a essere un ostacolo ingombrante sulla strada di chi vorrebbe dedicarsi *sine ira et studio* alla comprensione del fenomeno religioso: un problema che richiede di essere, se non risolto con piena soddisfazione di tutti i contendenti, almeno sdrammatizzato nelle sue implicazioni più svantaggiose. In una prospettiva di lungo periodo, tuttavia, il rapporto problematico tra fede e ragione, tra i *praeambula fidei* e il contenuto dogmatico delle credenze, appare anzitutto come una questione non esterna, ma interna allo sviluppo del cristianesimo occidentale e legata alle alterne fortune della sua vocazione apologetica, riformatrice e missionaria. Solo con l'età moderna, a ben vedere, il problema fuoriesce dai confini dell'esperienza religiosa e assume connotati diversi, talora anche drammatici. Per cogliere il punto, è sufficiente mettere a fuoco l'idea che il fronte di guerra tra fede e ragione è molto più mobile di quanto normalmente si pensi.

Il discorso è ovviamente troppo ampio per essere affrontato qui con la cura che meriterebbe. Ci limitiamo a riassumerlo in poche frasi, nella speranza che bastino a inquadrare la questione. Il problema è in parte politico-sociale. Quando si parla di duello tra fede e ragione nella modernità non si può infatti prescindere dalle conseguenze del fenomeno della secolarizzazione politica e sociale, della tendenziale neutralizzazione religiosa delle istituzioni e del sistema giuridico e dalla comparsa di visioni del mondo e pratiche sociali umanistiche in senso esclusivo (e talvolta escludente). Per il cristianesimo latino la modernità segna indubbiamente la fine del sogno di una civiltà imperniata sulla fede cristiana e gli impone di fare i conti con il pluralismo delle visioni del mondo. Da allora il conflitto tra fede e ragione si è spostato dal terreno strettamente teologico a quello dell'interpretazione del senso più autentico di una ragione pubblica che non sia discriminatoria nei confronti di alcun membro (o gruppo) ragionevole della comunità e salvaguardi così i due principi fondamentali delle democrazie liberali: giustizia e libertà.

a noi come una terra di sogni, / così vario, così splendido, così nuovo, / non possiede in realtà né gioia, né amore, né luce, / né certezza, né pace, né sollievo al dolore. // E siamo qui come su una pianura all'imbrunire / attraversata da allarmi confusi di battaglie e fughe, / dove eserciti ignoranti si scontrano di notte.

Alla base c'è, tuttavia, un problema epistemologico più generale. Il modello moderno di conoscenza è centrato infatti, per un verso, su alcune idealizzazioni normative che fanno appello all'autonomia e alla responsabilità del soggetto conoscente, alla sua autotrasparenza e alla possibilità di fondare su basi logiche certe l'edificio conoscitivo, contro ogni forma di imposizione dogmatica o autoritaria che pretenda una sorta di immunità o esonero dal gioco del dare e chiedere ragioni. In aggiunta a ciò, il sapere, in particolare il sapere scientifico, si contrappone alla fede perché si offre come una conoscenza empiricamente rivedibile e fondata su dati esperienziali positivi, il più possibile depurati dalle opacità del linguaggio, dei vissuti soggettivi e del senso comune.

Da questi due ordini di problemi derivano sfide diverse, ma con numerosi punti di intersezione. Da un lato, per esempio, la fede religiosa è chiamata a interrogarsi sulla sua capacità di coesistere con una dimensione di strutturale apertura cognitiva o sospensione del giudizio che, sebbene non implichi di per sé un'adesione incondizionata al relativismo, impone comunque un confronto schietto con il pluralismo in materia di risposte alle questioni ultime dell'esistenza. Dall'altro lato, però, sorge anche la questione molto più generale circa il ruolo effettivo dell'opacità e della trasparenza nell'esercizio della ragione. In fondo, non esiste forse uno sfondo di credenze tacite alla base di qualsiasi ragionamento, inclusi quelli che si affidano maggiormente ai dati sensibili più immediati?

Se pensiamo al caso esemplare di Kant, non può sfuggire l'intreccio fra la dimensione politica e quella epistemologica¹⁸. La polisemia del termine «facoltà» può aiutare a gettare luce su questo cortocircuito. Tanto per cominciare, lo scontro tra filosofia e teologia diventa rilevante nel momento in cui lo sviluppo sociale e culturale ha reso incerto l'esito della contesa fra le due discipline e concerne essenzialmente la questione molto concreta di chi, in caso di conflitto non negoziabile, debba prevalere e chi, invece, debba piegare la testa e conformarsi. Kant, in quanto alfiere dell'illuminismo, non ha dubbi di merito sul punto, ma è consapevole della delicatezza della faccenda. Sufficientemente realista per non chiudere gli occhi di fronte alle evidenze, egli è consapevole che, non appena l'ordine sociale viene messo anche solo vagamente a repentaglio, la funzione della religione di *instrumentum regni*, di ma-

¹⁸ Nel prosieguo terremo sullo sfondo del mio ragionamento soprattutto lo scritto tardo di Kant sullo *Streit der Fakultäten* (1798; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994). Sull'attualità della filosofia della religione di Kant, vale almeno la pena di consultare il saggio di J. Habermas, *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, trad. it., Roma - Bari 2008, pp. 111-148.

32 | teria decisiva per chi governa («importantissima esigenza politica»)¹⁹ è destinata a emergere in men che non si dica.

La soluzione di compromesso escogitata da Kant è allo stesso tempo originale e ambigua. Mentre egli riconosce, infatti, la superiorità *de facto*, contingente, delle facoltà, come quella di teologia, che «implicano un interesse del governo», attribuisce però un tacito primato «normativo» alla facoltà inferiore, quella della filosofia, dove ha la sua sede naturale quella «capacità di giudicare con autonomia, cioè liberamente (in modo totalmente conforme ai principi del pensiero), [che] si chiama ragione» e che «è libera per sua natura e non accetta ordini di tenere per vero qualcosa (non un *crede*, ma solo un libero *credo*)»²⁰. La relazione è analoga a quella fra le credenze assorbite dall'ambiente familiare o sociale e il loro vaglio o *endorsement* riflessivo o, per rimanere su un piano politico, fra gli atti del governo o del parlamento e la *moral suasion* esercitata dall'opinione pubblica. A Kant, in sostanza, preme preservare il diritto inviolabile di critica e questo lo spinge a descrivere nei seguenti termini il rapporto fra le varie facoltà:

«La classe delle facoltà superiori (che è la destra del Parlamento della scienza) difende gli statuti del governo, ma in una costituzione così libera, come dev'esser quella in cui si mira alla verità, non può mancare anche un partito d'opposizione (la sinistra), ed è il seggio della facoltà di filosofia, perché senza il suo esame severo e le sue obiezioni il governo non avrebbe sufficiente cognizione di ciò che può essergli d'utilità o di danno»²¹.

Insomma, se la filosofia, con la sua tendenza a costruire castelli in aria, non è forse adatta per governare, le va comunque riconosciuto, come nel regime politico britannico, il ruolo di «Leader of Her Majesty's Loyal Opposition».

Alla fine, sebbene Kant si premuri di precisare che «questo antagonismo, cioè questo *conflitto* di due partiti uniti tra loro per uno scopo finale comune (*concordia discors, discordia concors*), non è una *guerra*, né una contesa che sorga dalla contrapposizione di intenzioni finali relative al *mio* e al *tuo* sapere»²², ma dipende dalla difficoltà di armonizzare esigenze parimenti legittime, a nessuno può sfuggire il fatto che l'«accordo di pace e composizione del conflitto delle facoltà» che il filosofo tedesco fa presagire è più simile a un *modus vivendi* che a una qualche forma

¹⁹ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, p. 64.

²⁰ *Ibidem*, pp. 82 e 71.

²¹ *Ibidem*, pp. 92-93.

²² *Ibidem*, p. 94.

di sodalizio volontario. E il motivo di questa sfiducia nelle possibilità di una cooperazione autentica va cercato evidentemente nelle premesse epistemologiche. Posta la concezione 'autarchica' e 'possessiva' della ragione di Kant, il gioco a somma zero tra fede (*Glauben*) e sapere (*Wissen*) rimane lo sbocco naturale del conflitto fra le discipline che rivendicano il diritto di occuparsi delle credenze religiose, anche se l'armistizio prudenziale sembrerebbe far intravedere la possibilità di una forma di collaborazione reciprocamente arricchente.

Resta solo da capire, infine, se non esistano alternative a questo parziale stallo. Sebbene nel ragionamento intorno alla dicotomia tra fede e ragione la distinzione fra le due logiche della 'chiarificazione' illimitata e della cessione di una parte della sovranità del soggetto nella forma di un riconoscimento della propria dipendenza incondizionata rispetto a una fonte esterna (o trascendente) di significato, verità e illuminazione, conservi una rilevanza incontestabile, ha comunque senso domandarsi se sia produttivo esasperarla al punto da farla apparire un'antitesi inconciliabile.

Un modo per verificare se una simile polarizzazione sia inevitabile consiste nel provare a variare l'immagine della ragione passando da quella standard (almeno nella filosofia moderna) di facoltà mentale autosufficiente e istanza critica autocertificantesi a quella, già evocata in precedenza, centrata invece sulla nozione di «spazio delle ragioni». Se la ragione, infatti, non è qualcosa che possiamo possedere o non possedere, ma piuttosto uno spazio a cui accediamo, la questione veramente cruciale diventa quella concernente la varietà degli accessi possibili a tale spazio e le tipologie di esplorazione che essi permettono delle isole o aggregati di ragioni concatenate e mutuamente validantesi in cui questo si suddivide. In quest'ottica, sembra difficile negare che la fede – pensiamo, per esempio, alla «fede animale» di cui parlava il filosofo americano George Santayana²³ – rappresenti uno dei possibili modi di accedere allo spazio delle ragioni, in virtù dell'adesione non analitica a un blocco di ragioni il più possibile isolato dalla pressione di ragioni concorrenti.

Il vantaggio principale di questo modo di intendere la razionalità umana risiede nella possibilità di conciliare l'esperienza dell'inevitabile storicità e situazione degli accessi umani allo spazio delle ragioni con l'intuizione della forza indipendente dell'appello alle ragioni ai fini della giustificazione

²³ G. Santayana, *Scetticismo e fede animale*, trad. it., Milano 1973.

di una pretesa di verità o giustizia, quale che sia il suo contenuto o il suo contesto. Indubbiamente, con le ragioni si possono fare miriadi di cose, più o meno utili, più o meno solide, più o meno promettenti e, affinché non vada perduta la valenza normativa del concetto di ragione, deve essere possibile distinguere fra i diversi usi delle ragioni. Ma quest'opera di discriminazione non potrà avvenire a monte, mediante una supervisione a distanza dello spazio delle ragioni nella sua globalità, ma solo a valle, grazie all'espansione della trama di ragioni disponibili per contestualizzare l'esito delle inferenze sottoposte a giudizio.

Un effetto collaterale interessante di questa riformulazione del problema della razionalità umana nei termini delle modalità di accesso a uno spazio comune di ragioni è evidentemente l'indebolimento della contrapposizione fra il modello positivo della «integrità intellettuale» (in quanto disponibilità a farsi guidare sempre e comunque solo da una razionalità concepita come virilmente non consolatoria) e quello negativo del «sacrificio dell'intelletto» sull'altare dei dogmi rassicuranti delle visioni salvifiche del cosmo, che sarebbero in realtà inermi di fronte a un uso non distorto della ragione. Ma questo «eroismo della mente» è solo un'altra delle creature oniriche della filosofia moderna da cui è venuto il momento di prendere le distanze. Come ha notato Claude Lefort, riflettendo sull'origine della sua vocazione filosofica: «non esiste un solo termine per nominare il rischio del pensiero, nemmeno quello di filosofia»²⁴. In effetti, non c'è nulla di male nel riconoscere che quello che veramente conta nelle nostre vite non è possedere la ragione in un regime di monopolio a discapito dei nostri antagonisti, ma potersi muovere con la massima libertà possibile nello spazio delle ragioni, a dispetto dei modi in cui vi abbiamo avuto accesso.

Se si legge il discorso di Diotima come un apologo centrato sull'enigma della natura indeterminata e illimitata dell'eros (o *mana*) filosofico, si può sostenere con valide ragioni che sia proprio questa consapevolezza la ricompensa di una vita governata dall'amore per la sapienza. Socrate, nell'*Apologia*, la definì con una formula solo a prima vista paradossale: «sapere di non sapere», l'unica forma di conoscenza in cui non è consentito adagiarsi.

²⁴ C. Lefort, «How Did You Become a Philosopher?», in A. Montefiore (ed), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, p. 88.

Proviamo a fare il punto di quanto proposto finora. Per superare l'idea di una 'sordità' o insensibilità strutturale della filosofia e della sua rigorosa razionalità nei confronti del fenomeno religioso abbiamo descritto la pratica filosofica non come un esercizio autorizzato dal 'possesso' della ragione, ma come un muoversi libero e instancabile nello 'spazio delle ragioni': una visione situata, critica e non metafisica dello speculativo che presuppone una continua mediazione riflessiva e trae impulso da esigenze di orientamento basilari per gli esseri umani. Questo tipo di apertura sembra riavvicinare immediatamente 'filosofia' e 'religione'.

Il sospetto che sorge è che la stessa mossa segni però una netta contrapposizione tra 'filosofia' e 'teologia'. Se infatti, come afferma la tradizione cristiana con Tertulliano, «la fede è basata sulla regola», sembra precisamente compito della teologia far valere questa regola, tutelarne la razionalità argomentando l'imporsi dell'adesione a una credenza religiosa come la presa d'atto di una qualche forma di evidenza. Se così è, quello spazio di libertà che si apre alla filosofia, e che le consente di sviluppare un 'orecchio religioso' non per condiscendenza ma quasi per necessità, rimane sigillato alla teologia, il cui orecchio seleziona accuratamente ciò che deve essere accolto – perché viene da Dio – e ciò che invece non merita alcun ascolto.

Bisogna liberarsi al più presto da questo sospetto, oppure il cammino percorso fin qui per intavolare un dialogo convincente tra filosofia e teologia si rivelerebbe inefficace. Occorre dunque, proprio come è stato fatto per la filosofia, adottare una comprensione della teologia adeguata alla sfida che ci proponiamo. Per farlo terremo conto certamente della tradizione, ma anche delle aspettative più ampie e indefinite che oggi si colgono attorno alle questioni religiose e a chi ne detiene un tipo speciale di 'competenza'. Che strano animale è, in fondo, il teologo? Cosa ci si aspetta da lui non tanto nelle chiese o nelle accademie, e nemmeno nei salotti televisivi, ma tra le persone comuni? Come giustifica egli innanzi a loro il suo operato?

A pensarci bene, se già per un filosofo può essere un po' imbarazzante rispondere alla domanda diretta «in che cosa consiste il tuo lavoro?», nel caso del teologo la situazione è perfino peggiore²⁵. Perché quando, nel corso di una conversazione occasionale con persone che non abbiano

²⁵ Cfr. P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, p. 12.

dimestichezza con la disciplina – cioè in fondo con la quasi totalità degli individui –, si dichiara di essere o di fare il teologo, il pericolo di sentirsi ritorcere dal proprio interlocutore una qualche domanda di spiegazione (dalla più immediata: «che cosa fa esattamente un teologo?», alla più impudente: «e ti pagano per farlo?») è minimo. Quasi immancabilmente, la dichiarazione di appartenenza al rango dei teologi suscita un'esclamazione a metà tra la sorpresa e una vaga considerazione («Ah, che interessante!») e poi un silenzio imbarazzato, che, a seconda dei casi, fa da preambolo a un acrobatico cambio d'argomento o certifica l'epilogo della chiacchierata. Per evitare di giungere a questo, il teologo incautamente interrogato circa la propria professione usa talvolta delle formule alternative, dei giri di parole. Egli può dire, per esempio: «svolgo attività di ricerca nel campo delle scienze religiose». La formula è un po' lunga, e vagamente pomposa nel ricoprirsi del manto della scientificità, ma ha il pregio di eludere quella parola – teologia – così poco digeribile e perfino inopportuna nel contesto di uno scambio garbatamente generico. Se l'interlocutore è paziente e segue la formula fino alla fine, allora sì, è probabile che si senta incoraggiato a domandare oltre. Al che il teologo in incognito potrà a suo piacere svelare i dettagli della propria singolare attività.

Lasciamo da parte queste varianti tattiche e torniamo alla dichiarazione più esplicita («faccio il teologo») e alla reazione che essa suscita. Ciò che merita di essere sottolineato qui è proprio il primo moto della risposta più comune («Ah, che interessante!»). Il sospetto è che non si tratti semplicemente di un modo per trarsi d'impaccio, di un gentile apprezzamento prima di svicolare. Molte persone pensano davvero che la teologia possa essere degna di interesse, pur non essendosi mai sognate di interessarsene. Fatto singolare, che non dipende esclusivamente dell'aura di prestigio che circonda i saperi i quali, come appunto la teologia e la filosofia, ma anche la medicina e il diritto, hanno accompagnato il progresso della nostra civiltà e attorno ai quali si sono costruite le istituzioni universitarie. In quel vago e diffuso moto di apprezzamento c'è forse anche la percezione del fatto che le «cose della religione» appartengono in qualche modo a tutti, anche se è difficile esaminarle razionalmente. Se è così, abbiamo qui un buon punto di partenza per descrivere la funzione e la pertinenza attuali della teologia, e finalmente provare a capire che cosa faccia un teologo.

Proviamo a dirlo subito con una formula, che occorrerà poi chiarire: la teologia, intesa come disciplina connessa con le altre forme del sapere umanistico, si interroga sul manifestarsi della fede nell'ordine umano delle credenze²⁶. Essa non riguarda cioè la verità di un sapere 'rivelato', che sarebbe in grado di circoscrivere, oggettivare e interpretare in base a criteri ermeneutici esclusivamente propri. Per quanto ciò possa sorprendere, non le spetta neppure, in prima istanza, di convalidare la pertinenza di un certo impianto dottrinale o di una determinata morale (la 'regola' che è la fede). Certamente alla teologia può essere richiesto di svolgere anche queste funzioni, le quali però – si noti bene – rispondono agli interessi specifici di una certa istituzione religiosa. Il legame con l'organismo ecclesiale o l'istituzione religiosa di riferimento è certo importante per ogni teologia, ma non dovrebbe mai essere tale da confinare nell'orizzonte di preoccupazioni inevitabilmente di parte l'esercizio critico della ragione teologica. Se così fosse la teologia stessa diventerebbe autoreferenziale, non più in grado di misurarsi con gli altri saperi e di accoglierne il contributo. Come ha osservato Elizabeth Johnson, docente della Fordham University di New York, la ricerca teologica «si avvale di tutti i tipi di metodi e di idee prese da altre discipline, al fine di gettare una luce sul significato della fede»²⁷. Ma come potrebbe farlo, se fosse chiamata a rispondere del suo operato unicamente davanti alla propria istituzione ecclesiale? Solo lo spazio arioso del confronto interdisciplinare può consentire alla teologia di esibire la plausibilità della fede religiosa in termini argomentabili e comprensibili per tutti. Se essa si muove esclusivamente a partire da asserzioni dogmatiche, e rimane per così dire entro lo spazio definito da tali asserzioni, si preclude la possibilità di interloquire con chiunque non abbia a sua volta, già in partenza, accolto il medesimo ordine di asserzioni.

Ciò non significa però che tali asserzioni – desunte dai testi sacri e fissate nelle formulazioni dogmatiche di una data tradizione – possano essere accantonate. Al contrario, vanno assunte anche nelle loro possibili contraddizioni o inconseguenze. Chi fa teologia si muove in un campo

²⁶ La formula è parzialmente presa in prestito al teologo svizzero Pierre Gisel, il quale delimita l'oggetto della teologia al solo «ordine umano delle credenze»; cfr. P. Gisel, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, trad. it., Bologna 2009, p. 25.

²⁷ E. Johnson, *To Speak Rightly of the Living God*, lettera inviata il 6 giugno 2011 alla Commissione dottrinale dell'episcopato statunitense, cfr. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1348635> (accesso 24.06.2014).

di tensioni tra il mondo della ricerca e quello della tradizione, e deve cercare di onorare adeguatamente le esigenze di entrambi. Il teologo americano David Tracy, il quale è convinto che nel contesto odierno e pluralista ogni teologia debba essere in grado di accreditarsi come discorso pubblico, evitando di concepirla come un sapere 'regionale', afferma che sono addirittura tre i livelli di appartenenza che un teologo o una teologa devono saper coniugare, corrispondenti a tre 'pubblici' di riferimento ai quali il loro discorso si rivolge, con gradazioni diverse a seconda dei casi: appartenenza all'accademia, alla Chiesa e alla società più ampia²⁸. Ciascuno con le proprie ambivalenze, questi tre pubblici o ambiti di riferimento contribuiscono insieme a plasmare la figura complessiva e i compiti della teologia nella realtà attuale. Nessuno di essi può essere ignorato, e nessuno assolutizzato. Si capisce allora perché, nelle parole di un altro importante teologo quale Jürgen Moltmann, ogni teologia debba essere concepita come una «teologia della mediazione»²⁹.

Il ruolo della mediazione, tuttavia, non è sempre agevole e può risultare logorante, soprattutto se si tratta di conciliare istanze che sembrano naturalmente divergere. La tentazione immediata diventa allora quella di limitarsi a un accomodamento di facciata delle diverse esigenze, finendo per mancare sia una vera ermeneutica della tradizione, sia un'assunzione adeguata dei parametri della ricerca scientifica del tempo in cui si vive. Il discorso teologico si fa allora astratto, eterico, inincidente. Certo non disturba nessuno, ma al tempo stesso non interessa più a nessuno.

Un'altra tentazione è quella di sottrarsi al compito di mediare tra istanze discordanti (il passato della tradizione e il presente della ricerca) giudicandolo intrinsecamente ipocrita. Se la teologia deve dire una parola di verità – si sostiene allora –, una parola che scuota le coscienze e le richiami a un senso più profondo, non può accontentarsi di usare il bilancino. Deve usare la spada, e tranciare di netto i lacci accomodanti che vorrebbero garantirle al tempo stesso un posto rispettabile tra i saperi e il beneplacito delle autorità religiose garanti della tradizione. Con me o contro di me: occorre schierarsi o dalla parte della tradizione,

²⁸ Cfr. D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, pp. 1-46. Quando si rivolge prioritariamente all'ambito accademico, la teologia si coniuga come teologia fondamentale; quando essa privilegia il dialogo con la propria comunità ecclesiale, come teologia sistematica, quando guarda alla società in senso lato, come teologia pratica.

²⁹ La mediazione consiste precisamente, per Moltmann, nel comunicare «il messaggio cristiano della tradizione all'orizzonte di comprensione degli uomini del presente»; cfr. J. Moltmann, *Che cos'è oggi la teologia?*, trad. it., Brescia 1991, p. 67. Il teologo tedesco parla qui specificamente della teologia cristiana, ma il compito di mediazione della ricerca teologica si ritrova analogamente anche nel contesto delle altre tradizioni religiose.

come le teologie cosiddette neo-ortodosse o integraliste che rifiutano la provocazione della modernità scientifica e le negano il diritto di interloquire con la religione, oppure dalla parte della ricerca libera e incondizionata, come le teologie radicali che semplicemente escludono dal loro campo di indagine quei portati della tradizione che non paiono assimilabili nei termini di una scientificità rigorosa. Al contrario della tentazione 'concordista', quella 'massimalista', nella sua duplice variante antimoderna o ultramoderna, incontrerà sempre consensi e susciterà al tempo stesso vivaci discussioni. Sia queste che quelli, però, saranno alimentati anzitutto da ciò che ciascuno è già convinto di sapere a proposito della religione. Una teologia che, per sfuggire all'ipocrisia, finisce per essere unilaterale, difficilmente può offrire un contributo alla riflessione critica e aperta, ma si limita perlopiù a riconfermare determinate precomprensioni del fatto religioso.

In conclusione: la teologia non può venir meno alla sua funzione di mediazione senza in qualche modo snaturarsi, e al tempo stesso deve accollarsi tale funzione senza accontentarsi di smussare gli angoli e nascondere sotto il tappeto le questioni più insidiose e scottanti. Quello che abbiamo definito un campo di tensioni tra il mondo della tradizione e il mondo della ricerca rimane tale. Il compito della teologia non è quello di allentare la tensione (tentazione 'concordista') né quello di mettere fuori tensione l'intero impianto (tentazione 'massimalista'), ma di mostrare che solo rimanendo dentro il campo di tensioni e lasciando fluire l'energia conoscitiva si può accedere a una comprensione più ampia ed equilibrata del suo oggetto, che abbiamo definito in precedenza come «fede nell'ordine umano delle credenze».

Ora, però, è necessario sostare con più attenzione su quella definizione. Essa individua come oggetto di analisi della teologia non le credenze in quanto tali, bensì il modo in cui la fede si determina in esse, e dunque il modo in cui esse si relazionano alle loro tradizioni fondative e le attualizzano, il modo in cui si organizzano e si strutturano, il modo in cui danno vita a sistemi simbolici e alimentano gli immaginari, infine il modo, o meglio i modi, in cui vengono assimilate e tradotte nella pratica e attraverso la pratica mutano di significato nel tempo. In quest'ottica, ciò che alla teologia interessa delle credenze è non tanto il loro contenuto concettuale isolabile (che potrebbe essere oggetto di una storia analitica delle dottrine religiose), ancor meno la difesa di principio delle credenze stesse (di cui si fanno carico le istituzioni ecclesiastiche con le loro strutture magisteriali), quanto il loro funzionamento: come cioè le persone se ne appropriano e quale rilievo questo abbia per la loro esistenza.

Un'obiezione salta subito all'occhio: «teo-logia» non significa forse, etimologicamente, «parlare di Dio», «discorso su Dio»? Com'è possibile allora proporre, come si è fatto, una definizione che escluda il riferimento a Dio? E com'è possibile che ne abbiamo parlato finora senza mai nemmeno evocare questo termine? Tale esclusione sembrerebbe denotare una chiara volontà di ricomprendere e circoscrivere il discorso della teologia entro un orizzonte puramente antropologico. In realtà non è così. Proprio al fine di intavolare un «discorso su Dio» idealmente accessibile a tutti e comunicabile entro l'ordine delle ragioni, la teologia implica uno scarto, un distanziamento critico rispetto all'oggetto «Dio», alle sue rappresentazioni e alle simbologie organizzative proposte dalle istituzioni religiose che ne veicolano la presenza nella nostra società. L'assunzione di un distanziamento critico è il modo distintivo di procedere di questo tipo di indagine già per quegli autori greci che, stando a quanto sappiamo, per primi hanno utilizzato il termine «teologia». Platone ne parla nella *Repubblica* per indicare la necessaria rivisitazione critica dei miti e delle narrazioni sulle divinità³⁰. Aristotele, che pure dà l'appellativo di «teologi» a Esiodo e Omero, coloro che hanno costruito poeticamente una genealogia delle divinità elleniche, parla però anche della «filosofia teologica» (o «episteme teologica») come di un sapere rigoroso, distinto tanto dalle immagini della poesia quanto dall'opinione comune³¹. I primi teologi cristiani, pur alle prese con preoccupazioni di stampo apologetico, non intendono abbandonare la linea tracciata dai grandi pensatori greci. Essi non si considerano certo «teologi» alla stregua di Omero, ma al contrario propongono un'immagine pubblica del loro ruolo molto simile a quella degli antichi filosofi, con l'ambizione di ereditarne anche il prestigio sociale.

Se si vuole comunque onorare l'etimologia del termine – e il peso non indifferente che esso ha avuto nella storia della sua comprensione – si potrebbe allora definire la teologia come «discorso sui discorsi su Dio», cioè come una riflessione di secondo grado, il cui luogo proprio non è l'immediatezza dell'esperienza religiosa che dice-Dio-dicendo-di-sé, ma la 'mediatezza' dell'analisi che, pur mantenendo un rapporto di profonda simpatia con le trame dell'esperienza e pur prendendo sul serio i modi in cui esse vengono comunicate nella parola, rilegge e interpreta criticamente questi dati in una prospettiva più ampia, che tiene conto sia dei processi storici di istituzionalizzazione del religioso, sia dello spazio

³⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 379 a.

³¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 983b 29; K 7 1064b.

socio-culturale determinato in cui ogni esperienza religiosa ha luogo e parola³². Si può esprimere un'idea molto simile a questa servendosi di un'altra definizione ricorrente e ben attestata nella tradizione, che, a partire dall'idea agostiniana dell'*intellectus fidei*, intende la teologia come «intelligenza critica della fede». In questo modo si sposta decisamente l'attenzione sul vero concetto cardine della teologia, al quale finora tuttavia abbiamo solo accennato, cioè quello di fede.

Il concetto di fede non coincide esattamente con quello di credenza, ma indica piuttosto la sua necessaria precondizione. Per fede si intende, anzitutto, prima delle sue determinazioni proposizionali (la «fede in ...», il «credere che ...»), una disposizione di apertura fiduciosa che implica un impegno del soggetto, un lavoro su di sé, e che rende possibile l'assunzione serena e stabile di convinzioni non oggettivabili. È la fede, da questo punto di vista, che ci rende intimamente convinti dell'esistenza di un Dio quale origine benigna di tutto ciò che esiste. In maniera del tutto analoga, è pure uno slancio di fede che ci consente di fidarci di un caro amico pur avendo sperimentato in passato l'amarrezza del tradimento di altri cosiddetti 'amici'. In entrambi i casi possediamo alcune buone ragioni per avere fede, ma queste ragioni non sono il motivo per cui crediamo (nell'esistenza di Dio, nella fedeltà di un amico), tant'è vero che non ci preoccupiamo di formulare queste ragioni, a meno che qualcuno non ci chieda di farlo. E quand'anche ciò accade, siamo tentati di ribattere seccamente: «ci credo perché ci credo», o «mi fido perché mi fido». Per quanto suoni poco ragionevole, non è detto che questa risposta nasca dalla volontà di sottrarsi al quesito. A ben vedere essa corrisponde al tipo di dinamica in atto, quella cioè di una decisione, o di un atteggiamento, che non possiede il proprio fondamento, non si fonda cioè su un 'sapere', ma su una presunzione di verità che non è certificabile, per quanto possa apparire convincente. È questo un punto importante, su cui torneremo. Ed è pure un tipo di esperienza condivisa da tutti. Anche chi non crede in Dio e tende a non fidarsi degli amici compie quotidianamente una serie di atti e di scelte che implicano una base minima di fiducia nei confronti degli altri e del mondo stesso, senza la quale vivere sarebbe letteralmente impossibile. Parlare di fede in quanto atteggiamento umano di fondo significa dunque parlare, ben prima che di Dio, di religione o di credenze, del tipo di risposta o di disponibilità che la realtà esterna ci richiede per il fatto stesso di non

³² Il termine «esperienza» qui ha un senso molto ampio. Anche i dogmi, per intenderci, possono essere considerati come modi di dare espressione (normata) a un certo livello di esperienza.

essere in nostro controllo. Esiste in ciascuno di noi qualcosa come un «grado zero» della fede, una sorta di categoria a priori, riscontrabile almeno nel fatto che, quando apriamo gli occhi sul mondo, tendiamo ad accogliere ciò che vediamo come un'opportunità, come uno spazio entro cui la nostra vita può accrescersi.

Anche il *cogito* di Cartesio, la residua certezza riposta nell'affidabilità del proprio sentire e pensare, appare, nonostante tutti gli sforzi di razionalizzazione compiuti dal filosofo, come un ultimo nucleo di fiducia non scalfibile dalla natura ingannevole della nostra percezione. Per quanto la nostra ragione sia in grado di porre tutto in questione, di dubitare di ogni cosa – e faccia di questa capacità uno strumento potente per far avanzare la conoscenza – esiste qualcosa che sentiamo come non aggredibile dal dubbio. E, tuttavia, questa 'certezza' ultima sfugge all'onere della dimostrazione. Con buona pace di Cartesio, essa ha a che fare più con la fede che con la ragione. La ragione cioè può riconoscere, non fondare questa certezza, la quale, prima di essere una conoscenza della realtà, riflette una disposizione nei suoi confronti.

Ora, si potrebbe obiettare che chiamare «fede» questo atteggiamento umano del tutto indeterminato nei confronti del reale sia improprio e fonte di gravi equivoci, dal momento che il termine ci fa immediatamente pensare a una opzione di tipo religioso, qualcosa dunque che riguarda alcune persone e non altre. Per quanto la chiarezza del linguaggio sia preziosa, tuttavia, è difficile qui fare separazioni troppo nette. Bisogna riconoscere, cioè, che la 'confusione' è nei fatti, cioè nei dati dell'esperienza, prima che nelle parole. Il tipo di dinamica con cui impariamo fin da bambini ad aprirci fiduciosamente al mondo e agli altri, riconoscendovi, pur con tutti i livelli di sospettosità che è lecito intrattenere e pur con tutte le delusioni che la vita sa offrire fin dall'infanzia, uno spazio di possibilità buone per la nostra vita, non è diverso dal tipo di dinamica che può indurci ad assumere come credibile, e prendere per vero, uno sfondo di credenze religiose che parlano della bontà di un Dio origine di tutte le cose, nonostante queste possano apparire straordinariamente e ciecamente malvagie. In entrambi i casi non sarà la mancanza di 'prove', o la difficoltà a produrre argomenti oggettivi, a mettere in crisi la nostra 'fede'. Qualora essa venga meno, ciò accade per il mutare, progressivo o improvviso, dell'atteggiamento di fondo, della nostra disponibilità alla fiducia. Se dunque occorre non fare di ogni erba un fascio, e non trattare tutti i 'tipi' o livelli di fede/fiducia come fossero la stessa cosa, evitando soprattutto di assegnare a questo dinamismo interiore un significato implicitamente religioso, è tuttavia

proprio sulla comune radice di esperienze così diverse che la teologia è chiamata a lavorare.

43

6. Interno ed esterno

Torniamo nuovamente alla definizione per la quale abbiamo optato in prima battuta, e che, come si è visto, non intende escludere, ma piuttosto integrare, altre definizioni più tradizionali.

Se compito della teologia è interrogarsi sulla fede nell'ordine umano delle credenze, che cosa differenzia la sua ricerca rispetto a quella di altre indagini critiche del fatto religioso, come quelle proposte dalla filosofia, dalla sociologia e dalla psicologia della religione, e ancora quelle delle cosiddette «scienze religiose» e dei *religion studies* di ambito culturalista? Non è facile dare una risposta esauriente, perché i confini precisi tra le diverse discipline che si interessano a un medesimo oggetto non sono sempre distinguibili e perché vi è una tendenza diffusa a oltrepassare tali confini, sovrastimando l'importanza del proprio specifico punto di vista, che ogni studioso o studiosa reputa legittimamente decisivo per la comprensione del fenomeno. Senza contare che le scienze religiose hanno uno statuto ampiamente indeterminato, compreso differentemente a seconda dei contesti nazionali, e che gli studi culturali sulla religione rappresentano una disciplina, o un insieme di discipline, ancora relativamente giovani e alle prese con un notevole sforzo per determinare il proprio approccio e i propri metodi.

Tenuto conto di questa indeterminatezza, in che modo comunque la teologia intende la propria specificità? Si può dire, in prima battuta, che la teologia studia il fatto religioso 'dall'interno', mentre le altre discipline si avvicinano a esso 'dall'esterno'. Si tratta di una spiegazione vaga ma immediatamente comprensibile e che corrisponde a un'impressione diffusa. Essa, però, deve essere compresa bene. Nessuna disciplina può illudersi di studiare il proprio oggetto partendo da una ideale estraneità che garantisca l'attendibilità scientifica delle sue analisi. Questo mito della neutralità dell'approccio scientifico non è solo inattuabile nella pratica, è anche concettualmente errato, in quanto l'interesse appassionato e il coinvolgimento personale sono il vero motore della ricerca e della conoscenza. Un approccio meramente esterno al dato religioso, che assicuri le condizioni controllate di un ambiente di laboratorio, è dunque una chimera dalla quale è meglio liberarsi, quale che sia il proprio punto di osservazione disciplinare. D'altro canto, un approccio solo e tutto interno

non consente quella distanza necessaria a ogni sapere critico, perciò anche, come si è detto, alla teologia. La distinzione interno/esterno sarebbe dunque solo apparente? Non del tutto.

La specificità della teologia sta nel fatto che essa analizza criticamente la fede religiosa muovendo dall'autocomprensione che questa stessa fede è in grado di esibire. Il suo approccio al fatto religioso e alle sue forme assume dunque anzitutto gli strumenti ermeneutici e linguistici prodotti all'interno di una data tradizione religiosa. Per quanto, come già ricordato con le parole di Elizabeth Johnson, la teologia si avvalga del contributo indispensabile di tutte le altre discipline, i suoi criteri interpretativi sono quelli che l'esperienza religiosa stessa ha elaborato o contribuito a elaborare lungo il proprio percorso storico. Tali criteri appaiono, allo sguardo critico della teologia, non certo autosufficienti, e forse talvolta segnati da una parzialità accecante, ma imprescindibili per una corretta comprensione della fede che li ha generati. È qui che il vibrante appello del grande teologo calvinista Karl Barth per la singolarità e la «verticalità» della teologia mantiene un valore insuperabile. Anche quando si confronta con le ragioni del mondo e, dopo averle assunte, si rivolge criticamente verso la tradizione della fede cristiana, la teologia non può ignorare la pretesa inerente alla proclamazione del vangelo, che è una pretesa di verità, e al tempo stesso deve guardarsi dall'identificare questa pretesa di verità del vangelo con la pretesa ecclesiastica di dire Dio³³.

Spostare la distinzione tra 'interno' ed 'esterno' dal livello delle disposizioni soggettive dello studioso o della studiosa a quello degli strumenti adoperati per l'analisi sembra un buon modo per uscire dall'*impasse* che abbiamo rilevato. Resta il fatto che anche questi diversi livelli non sono camere stagni, ma sono sottoposti a un gioco di reciproche influenze. Gli strumenti di indagine e i linguaggi adottati, che portano in sé la storia della loro elaborazione, 'dispongono' in un certo modo chi ne fa uso nella sua ricerca. Anche tenendo conto di quest'ultimo rilievo, è forse possibile riconsiderare l'idea classica, attestata con continuità lungo tutta la tradizione cristiana, che chi fa teologia debba essere anzitutto un credente. Si tratta di un'idea perfettamente comprensibile nell'ottica di una riflessione teologica ecclesiastica, concepita cioè per le necessità e al servizio di una specifica confessione, ma che appare più problematica laddove la teologia ambisca ad avere un ruolo pubblico

³³ Cfr. P. Sequeri, *La teologia reclama uomini liberi. L'istanza critica nella teologia di Karl Barth*, in «Teologia», 11, 1986, 4, pp. 285-297, in particolare p. 289.

e confrontarsi su un piano di parità accademica con altri saperi. Se l'assunzione di una credenza specifica è preconditione per svolgere la ricerca, come può questa garantire la propria autonomia? Lo studioso non deve essere disposto a rimettere in questione, ed eventualmente abbandonare, i presupposti della ricerca che si rivelassero infondati?

Il gesuita George Tyrrell reclamava per la teologia un siffatto spazio di libertà già in un articolo del 1905, intitolato *Per la sincerità*, in cui affermava lapidariamente che «gli uomini di Chiesa si mostrano pronti a studiare liberamente soltanto perché credono che la ragione giustificherà la loro fede, oppure perché sono pronti a ripudiare la ragione ove essa non giunga alla giustificazione della fede»³⁴. Il suo appello non fu accolto, anzi egli si trovò ben presto estromesso dalla Compagnia di Gesù e scomunicato dalla Chiesa cattolica. Quando morì, quattro anni più tardi, un ex-confratello e amico, il celebre studioso della letteratura francese Henri Brémond, fu a sua volta scomunicato solo per aver partecipato ai suoi funerali. Oggi facciamo fatica a comprendere misure di questo tipo nei confronti di persone animate senza dubbio dalla buona fede. Dando prova di una fermezza che a noi pare soprattutto rigidità, l'istituzione ecclesiastica intendeva tutelare un certo modo – il proprio – di intendere la fede, negando validità a ogni altro. Il principio che la fede è necessaria per fare teologia assumeva in questo contesto un significato di tipo decisamente corporativo. Non una generica fede religiosa o cristiana era prescritta al teologo, ma l'insieme delle credenze che formano la fede cattolica, secondo tutte le sue determinazioni dottrinali puntualizzate dal magistero e sottratte per principio al terreno della discussione. In questo modo si restringevano, da un lato, gli spazi per una libera riflessione e si rafforzava, dall'altro, il legame con la Chiesa di appartenenza fino a un'identificazione totale, che risultava al tempo stesso esaltante e opprimente. Quando non rinuncia all'altezza del suo compito, la teologia diventa una *mission impossible* di cui ci si può far carico solo in un slancio spirituale di assoluta dedizione, o, nelle parole di Hans Urs von Balthasar, «un fuoco divorante tra due notti, due abissi, l'adorazione e l'obbedienza»³⁵.

Oggi i toni sono un po' più sfumati anche nella Chiesa cattolica e, sebbene permanga una innegabile tensione tra la funzione del magistero ecclesiastico e quella della teologia, ciascuno è disposto, almeno in linea

³⁴ G. Tyrrell, *A Plea for Candour*, in M.D. Petre (ed), *Giorgio Tyrrell: autobiografia (1861-1884) e biografia (1884-1909)*, Milano 1915, pp. 233-234.

³⁵ Citato in H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa* (1967), trad. it., Milano 1979, p. 142.

46 | di principio, a riconoscere che tale tensione è un elemento positivo di vitalità e non il frutto di un'insubordinazione da debellare.

Laddove, tuttavia, non è una Chiesa specifica, attraverso le istituzioni educative e di ricerca che da essa promanano, ad assumersi l'onere della pratica della teologia, ma invece un'istituzione accademica aconfessionale, a carattere pubblico o privato, la questione si pone in termini molto diversi. Chi promuove e finanzia la ricerca teologica in questo caso non può permettersi di selezionare il personale accademico in base al criterio della fede religiosa professata, anzitutto per il semplice fatto che si tratterebbe di un criterio o puramente nominale o estremamente labile. In base a quali parametri è misurabile la presenza o l'assenza di fede? E quale livello di fede potrebbe essere considerato sufficiente? Senza contare che un tale criterio lascerebbe spazio a discriminazioni inaccettabili e risulterebbe poco compatibile con parametri di tipo meritocratico. Se la teologia è una scienza, per quanto *sui generis*, l'unico criterio attendibile per decidere chi deve occuparsene è quello della competenza scientifica.

Resta però un problema, che la convinzione tradizionale secondo la quale per fare teologia bisogna essere credenti individuava con esattezza, pur proponendo soluzioni unilaterali e corporative. Possiamo esprimerlo in questi termini: laddove la fede è esclusivamente l'oggetto studiato e non è in alcun modo implicata nel modo in cui ci si pone di fronte a esso, quali *chances* ha la ricerca di giungere a risultati convincenti? Giuseppe Colombo, figura di riferimento della cosiddetta «scuola teologica milanese», ha formulato la questione in termini molto precisi, nei quali non bisogna leggere una preoccupazione di parte, ma una preoccupazione essenzialmente metodologica: se la fede è «l'oggetto/materia cui il teologo applica la sua tecnica», allora si rischia che la fede stessa sia sottoposta a «un processo di manipolazione» e in ultima istanza «soggiogata e manipolata, precisamente in quanto consegnata alla 'competenza' della tecnica»³⁶.

Il problema è serio e bisogna guardarsi da soluzioni sbrigative o unilaterali. Può forse venire in aiuto quanto detto precedentemente circa la specificità della teologia rispetto agli altri approcci scientifici al fenomeno religioso. Se è vero che il criterio decisivo in ambito scientifico è quello della competenza, non va dimenticato che fa parte di una buona

³⁶ G. Colombo, *Professione 'teologo'*, Milano 1996, pp. 11-12.

competenza teologica anzitutto l'assimilazione dei principi ermeneutici riflessivamente elaborati da una data tradizione religiosa nella sua storia. Senza questa assimilazione, e senza la convinzione che tali principi siano un criterio metodologico decisivo per la comprensione del dato religioso, si può forse elaborare una filosofia della religione, o un'analisi storica o culturale della religione, ma di certo non una teologia degna di questo nome. In altri termini: la chiave d'accesso alla teologia è necessariamente la fede, non necessariamente la credenza. È la fede, cioè, non in quanto professata, ma in quanto assunta come orizzonte di comprensione. Cosa possibile anche a chi non professa una fede confessionale con cui ha una profonda familiarità, se è disposto a riconoscere, da un lato, l'importanza decisiva della fede/fiducia come dato dell'esperienza umana più comune, e dall'altro che quanto una fede religiosa dice di sé nella propria autocomprensione è essenziale per una intelligenza critica della fede stessa. Il criterio di una «conoscenza partecipativa» suggerito dal teologo americano Avery Dulles sembra avvicinarsi molto a quello che intendiamo qui. Scrive Dulles:

«Un vero teologo deve partecipare ai simboli cristiani e al loro significato per la comunità. Proprio la conoscenza partecipativa renderà possibile vedere le formule in rapporto al loro significato implicito che tali formule esprimono per coloro che condividono quella tradizione»³⁷.

Non è sbagliato insomma affermare che la fede religiosa è un tipo di esperienza che si comprende davvero solo quando la si vive. Ma al tempo stesso occorre riconoscere che la dinamica profonda che sostiene questa fede, e che le dà la forma di una credenza determinata, appartiene al campo dell'esperienza umana condivisa. In teologia, forse più che in ogni altro campo della ricerca, il punto di vista 'interno' e quello 'esterno' si richiamano dunque incessantemente, rinviano l'uno all'altro senza che sia possibile isolarli, tracciare un confine fra essi o individuare l'angolo prospettico più adeguato e definitivo. Occorre forse proprio fare la fatica di rimanere nei pressi dell'invisibile confine, accettando di oltrepassare ripetutamente la soglia nei due sensi, per acquisire di volta in volta una prospettiva più partecipe o più disincantata. Davvero, non c'è teologia senza mediazione, e forse anche per questo essa è così poco attraente, soprattutto per chi si attende risposte nette e definitive.

³⁷ A. Dulles, *La Chiesa: Sacramento e fondamento della fede*, in R. Latourelle - G. O'Collins (edd), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, pp. 319-337, qui p. 335.

Capitolo secondo

Pensare la fede per un mondo secolare

Nelle pagine precedenti abbiamo provato a descrivere la teologia e il suo specifico ambito di ricerca proponendo una serie di considerazioni generali, valide in principio per una teologia anglicana o cattolica, islamica o buddista. Un tentativo di astrazione necessario per capire se sia possibile parlare di teologia intendendosi sull'oggetto, pur partendo da punti di vista e convinzioni anche molto diverse. La definizione proposta, che intende la teologia come studio delle manifestazioni della fede nell'ordine umano delle credenze, soffre chiaramente di questo profilo di generalità, pur aiutando a mettere a fuoco, come si è provato a fare, alcuni elementi chiave.

Nel presente capitolo abbandonerò necessariamente un punto di vista così astratto e generale, parlando invece da teologo cristiano di confessione cattolica. Si tratta ora infatti di entrare nella 'bottega' dove svolgo concretamente il mio lavoro di teologo, là dove si trovano gli attrezzi del mestiere e i materiali di cui mi servo per costruire la mia riflessione. Sarà proprio su questi che cercherò di attrarre l'attenzione. In realtà solo su alcuni dei miei attrezzi, perché – tanto vale confessarlo – la bottega in questione è un territorio variopinto e sfacciatamente disordinato. Tra i materiali del mio lavoro non ci sono solo quelli che ognuno potrebbe senza dubbio immaginare di trovare disposti in buon ordine (testi sacri e liturgici, fonti patristiche e medievali, documenti del magistero ecclesiale, riviste scientifiche di settore, lavori più recenti di illustri colleghi e colleghe), ma anche prodotti assai disparati e improbabili quali, ad esempio, una gran quantità di film, qualche ritaglio di giornale, riproduzioni di opere d'arte e indirizzi di siti web che ospitano i contenuti necessari per offrire alle persone interessate l'opportunità di una ricca pratica religiosa digitale. Fatta questa confessione, utile per non costruirsi un'idea erronea della bottega in cui stiamo idealmente calandoci e del suo artigiano, cerchiamo di capire meglio il passo che vogliamo compiere.

Se finora abbiamo provato a dire quello che dovrebbe fare una teologia, ora proverò a farlo concretamente, anche se l'esercizio teologico proposto nelle pagine seguenti rimarrà a un livello di autoriflessione metodologica sui fondamenti della teologia cristiana. Non si tratta dunque tanto di passare da una 'teoria' a una 'pratica' teologica, perché i temi su cui mi soffermerò mantengono un chiaro profilo teorico. L'esercizio teologico che sta per cominciare si colloca in quell'ambito della teologia chiamato «teologia fondamentale», che interroga criticamente «i fondamenti in seno alla comprensione teologica che il cristianesimo ha di sé»¹. L'auto-comprensione teologica del cristianesimo implica anzitutto di misurarsi con l'idea cristiana della fede e con il suo rapporto con la rivelazione e la tradizione. Su questa base la fede deve essere esaminata nei termini di un'«esperienza», oltrepassando di slancio tutte le esangui riflessioni fondate sulla contrapposizione tra fede e ragione² nella direzione di una prospettiva più ampia e comprensiva.

È quanto ora andremo a fare, nella convinzione che questo nucleo teorico fondamentale della riflessione rappresenti un luogo chiave in cui la teologia cristiana, presentando se stessa, si apre anche necessariamente a un confronto critico con altri saperi e altre prospettive di ricerca. In primo luogo mi propongo di fissare i termini propri in cui la fede cristiana si annuncia come opportunità di salvezza offerta idealmente a tutte le persone, e il modo in cui la teologia è chiamata a farsi carico di questa autopresentazione della fede, contestualizzandola e svolgendola in un linguaggio e una forma criticamente adeguati ai suoi interlocutori. In un secondo momento mi soffermerò sull'*impasse* in cui si è arenata la teologia della fede nel corso dell'età moderna e, in maniera più acuta, della prima metà del Novecento. Ancora non del tutto superata, questa *impasse* condiziona fortemente il modo in cui tutti, credenti e non credenti, siamo abituati a pensare la fede e fatichiamo a misurarne mutamenti e trasformazioni. Affronterò tale problema nel terzo momento della mia esposizione, a partire dall'espressione di sapore biblico «la fede dei nostri padri». Il secondo e il terzo paragrafo esamineranno dunque, in maniera combinata, un problema di storia della teologia, illuminante per capire le sfide attuali di un pensiero teologico dell'esperienza della

¹ M. Seckler, *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, in W. Kern - H.J. Pottmayer - M. Seckler (edd), *Corso di teologia fondamentale*, IV: *Trattato di gnoseologia teologica*, trad. it., Brescia 1990, pp. 537-615, qui p. 582.

² Alla base di questa diffusissima contrapposizione, sospetta Pierangelo Sequeri, ci deve essere la convinzione «che qualcuno stia sulla terra a ragionare, e qualcun altro sulla luna a credere» (P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 2008⁴, p. 148).

fede. Solo in seguito, nel quarto paragrafo, allargherò il discorso all'altra idea o concetto fondamentale della teologia cristiana che, accanto e in correlazione alla fede, definisce i confini della verità cristiana e il suo modo di darsi nella storia: l'idea di rivelazione. Nella quinta parte, infine, mi propongo di riflettere brevemente sulla volontà di credere e, più diffusamente, sul rapporto decisivo che lega l'immaginazione e la fede. Le brevi riflessioni conclusive difenderanno, alla luce del percorso svolto, la rilevanza di una teologia della fede nel contesto più ampio della ricerca scientifica e del sapere umanistico.

1. Che cosa ci salva

Quando le Chiese cristiane propongono a ogni individuo di credere in Gesù, sono convinte di indicare, sulla scorta del vangelo, una possibilità decisiva per l'esistenza umana: «chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, chi non crederà sarà condannato» (Mc, 16,16). I termini della proposta sono formulati in modo da non poter essere elusi, giacché ne va del nostro destino, di una salvezza possibile. Si noti lo sbilanciamento della formula: si salva colui che crederà «e sarà battezzato», mentre rimane escluso dalla salvezza chiunque non crede. La contrazione della parte negativa della formula, rompendo la simmetria, ne rafforza apparentemente la severità, suggerendo che il battesimo non assicura la salvezza. In realtà però essa funge da potente apertura, dal momento che mette in questione il legame automatico tra fede e battesimo. Che cosa si intende per fede che salva, dal momento che essa non si identifica con il rito del battesimo né, a maggior ragione, con l'appartenenza al corpo sociale della Chiesa? In quali gesti e provvedimenti si realizza? In definitiva, che cosa devo fare per essere salvato, come chiede un carceriere di Filippi all'apostolo Paolo? La risposta che egli ottiene è davvero sorprendente: «Credi nel Signore Gesù e sarai salvato, tu e la tua casa» (At 16,31). Il questionante potrebbe ribattere: «Sì, d'accordo, ma cosa devo fare?», e per quanto eviti rispettosamente di insistere siamo noi lettori a formulare per lui l'ulteriore domanda. Ci chiediamo cioè in che modo la possibilità della salvezza, di un compimento buono della nostra esistenza, si leghi in maniera così immediata a un «atto di fede», cioè a un atto che non è nemmeno un atto puntuale, un fare, dichiarare o promettere qualcosa, ma piuttosto una disposizione globale della persona che i cristiani imparano guardando Gesù. L'invito a credere «nel Signore Gesù» infatti, più che delimitare l'oggetto della professione di fede, sembra indicare una direzione, una destinazione della fiducia richiestaci,

che Gesù ha personalmente realizzato con la sua vita, nell'esercizio confidente della relazione filiale (il suo modo di dire: «Abbà Padre») e della dedizione ai fratelli e alle sorelle incontrati sul cammino. Guardando a Gesù tutti comprendiamo almeno questo: che in lui la fede non è un atto di sottomissione a una rappresentazione di Dio, ma un abbandono al mistero da cui si sente inabitato. «In Gesù» la fede è l'espressione piena e compiuta di una possibilità nuova offerta a ogni individuo di aprirsi a Dio e al prossimo. Ecco ciò che ci salva: la sua fede intuita e assunta come una possibilità per noi, un progetto di esistenza.

Questo primo livello di comprensione della fede, per quanto solamente abbozzato, è essenziale in quanto consente di situarsi correttamente nei confronti della proposta cristiana e della speranza sostenuta dalla fede stessa. La fede non si identifica con una credenza³, meno ancora con «uno stato mentale che porta la gente a credere in qualcosa»⁴. Essa è un atteggiamento globale della persona. Compito della teologia è partire da questa consapevolezza per interrogarsi sul modo o sui modi in cui la fede formula se stessa e la sua verità, sui modi in cui si sente garantita dall'alto tramite una speciale assistenza divina, sui modi in cui organizza istituzionalmente lo spazio in cui viene professata, sui modi infine in cui giudica e si lascia giudicare da ciò che si situa al di fuori di questo spazio, e cioè il «mondo senza fede». Appare scontato, alla luce di tutti questi elementi da considerare, che «il concetto di fede della teologia cristiana sarà ricco, dinamico e controverso»⁵, e che il raggiungimento di un'uniformità nel formularlo sia meno «il risultato di una convergenza di molti linguaggi vitali» e più «il segno di una esclusione, di una gestione monopolistica della vita di fede»⁶. La sua elaborazione fa emergere una molteplicità di questioni e di sfide, che non sono mai affrontate una volta per tutte, ma si rinnovano continuamente a seconda delle situazioni storiche e culturali. L'indagine teologica implica una doverosa valutazione critica del contesto in cui viene effettuata, dal quale nessuna fede consente di estraniarsi e nel quale, al contrario, chi fa teologia deve essere consapevole di respirare e di muoversi. Da un lato la fede svolge nei confronti di ogni cultura una funzione di ispira-

³ Cfr. W. Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton NJ 1979.

⁴ R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it., Milano 1995, p. 333.

⁵ A. Dulles, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, trad. it., Brescia 1997, p. 26.

⁶ C. Molari, *Presa di parola e linguaggi della fede: funzione della teologia e del magistero, in La predicazione dei laici. Comunicazione della fede e nuovi ministeri della parola*, Brescia 1978, pp. 145-162, qui p. 150.

zione creatrice; dall'altro, le forme culturali di una società fungono da criterio ermeneutico della fede stessa.

53

Fare teologia oggi, dunque, significa interrogarsi a fondo sulle mutazioni della fede cristiana e della pratica religiosa in un'età secolare, in un mondo cioè non più stabilizzato dall'azione di un immaginario condiviso che agisce nei miti e nei riti, nei linguaggi, nelle pratiche quotidiane, nelle relazioni e nelle istituzioni sociali, in un mondo nel quale, come conseguenza di tutto ciò, l'opzione secolare appare la più appetibile. Questa mutazione profonda e completa del contesto in cui la fede è vissuta dagli individui comporta il cambiamento dei modi di accoglienza della fede stessa: la fede diviene un'opzione possibile, in un modo molto più esplicito e radicale di quanto non lo sia mai stato in passato⁷.

Ma non cambiano solo le condizioni entro le quali si dà la fede. È la fede stessa a cambiare. Michel de Certeau, prendendo a prestito un'espressione di Paul Ricœur, parla di «credibile disponibile» per descrivere il rapporto tra le espressioni della fede culturalmente veicolate e le strutture sociali della credibilità, per indicare cioè certi fattori socio-culturali 'facilitatori' di una opzione di fede. Una data cultura è l'alveo all'interno del quale la fede religiosa può svilupparsi. Ora, le culture tradizionali delle società premoderne erano estremamente ospitali nei confronti della fede, che sorreggevano e assecondavano in molti modi. L'idea ad esempio di una provvidenza divina, o dell'esistenza di entità e di forze spirituali erano patrimonio comune e non esigevano di essere acquisite attraverso una decisione esplicita da parte del singolo per alimentare la fede o come parte integrante della sua fede. Esse non suscitavano alcun tipo di riserva e senza di esse sarebbe stato quasi impossibile interpretare il mondo. Rappresentavano il credibile disponibile di quel dato contesto storico e culturale. Ma il credibile disponibile, per quanto possa sembrare compatto e inattaccabile a chi lo osservi in un dato momento, è una variabile fluida, e come tale si è progressivamente eroso durante l'epoca moderna, facendo ricadere sulla decisione individuale di credere l'onere di assumere un numero sempre maggiore di principi e convinzioni divenuti nel frattempo opachi e non più condivisi. In modo simile, anche Claude Geffré parla di credibile disponibile per sottolineare il fatto che le evidenze della ragione tendono ad allontanarsi dalle affermazioni della fede⁸.

⁷ Cfr. H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it., Brescia 2013.

⁸ Cfr. C. Geffré, *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle? Entretiens avec G. Jarczyk*, Paris 1999, p. 108.

Sono cambiate dunque le condizioni e i contenuti stessi della fede cristiana. Eppure non è stato facile per la teologia accorgersene, per quanto l'evidenza e la portata del cambiamento fossero sotto gli occhi di tutti. Un po' come in quelle storielle popolari in cui la persona tradita dal coniuge è l'ultima a venire a sapere come stanno le cose. Com'è stato possibile che proprio la teologia sia stata tanto refrattaria a cogliere le trasformazioni in atto? Si è trattato solo di un non voler vedere qualcosa di dolorosamente sgradevole, non accettare l'inevitabile? Non solo questo, in realtà. Ma per comprenderlo è necessario esaminare più approfonditamente i criteri in base ai quali la teologia si interroga sull'esperienza credente e riconoscere che quando essa prova a definire cosa sia la fede si trova di fronte a un problema spinoso. Da una parte sembrerebbe proprio questo il compito centrale in cui si coagula tutta la sua riflessione e, per così dire, viene testata la coerenza di un sapere teologico. Dall'altra parte, però, la teologia non può dire cosa sia la fede come se questa fosse un tipo di esperienza che attende di essere descritta e analizzata, al pari di altri fenomeni umani. Questo lo possono fare la sociologia o la psicologia religiosa. Ma la teologia sa già cos'è la fede, lo sa da sempre. Non spetta a lei definire la fede perché è il darsi della fede ad abilitare un itinerario di riflessione e di ricerca chiamato «teologia».

Si torna così all'assunto tradizionale, già richiamato nel capitolo precedente: nessuna teologia al di fuori della fede. In realtà abbiamo sottolineato quanto tale assunto abbia bisogno di essere ben compreso e in parte riformulato. Proviamo allora a descrivere il rapporto in termini meno perentori, e diciamo che «la fede definisce la teologia più di quanto la teologia non definisca la fede». Esiste cioè, comunque la si voglia vedere, una precedenza ideale, pratica e concettuale della fede che la teologia deve onorare senza immaginare di porsi su un piano di reciprocità. Il grande teologo calvinista Karl Barth ha espresso nel modo più preciso questa precedenza della fede, là dove afferma:

«lo scopo della teologia non può essere di condurre gli uomini alla fede, e neppure di confermarli nella fede, anzi neppure di liberare la loro fede dal dubbio. Colui che pone una domanda teologica non lo fa perché è in questione l'esistenza della sua fede, né la risposta teologica più o meno esauriente può avere importanza per l'esistenza della sua fede»⁹.

⁹ K. Barth, *'Fides quaerens intellectum'. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo e il suo programma teologico*, trad. it. in K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965, pp. 1-255, qui pp. 19, 23.

La teologia non si interroga circa la verità della fede ma la presuppone. Lo si può dire con una formula rigorosa: la «fede è un criterio gnoseologico centrale della teologia cristiana»¹⁰, mentre la teologia è, reciprocamente, il criterio esplicativo della fede creduta. Non vi è tra le due un rapporto come tra soggetto-oggetto, una frontalità, un'esteriorità, ma una precedenza generativa. Ecco perché, quando la teologia 'parla' della fede, il suo discorso è ampiamente predeterminato. Essa, infatti, per dirlo ancora con Barth, «non cerca di fondare il proprio oggetto, ma di comprenderlo proprio nella sua incomprendibilità»¹¹.

Classicamente, la teologia riceve dalle proprie fonti (Scrittura, tradizione liturgica e dogmatica) una certa idea di ciò che la fede idealmente è chiamata a essere e solo in maniera derivata o secondaria si preoccupa di confrontare questo ideale o questa forma della fede con gli atti di fede che si danno concretamente in un certo contesto storico e culturale. Lo svolgimento tradizionale del sapere teologico ha così chiaramente un andamento top-down di tipo deduttivo (dall'ideale alla pratica) e un deciso valore di ammonimento, allo scopo di indicare ai credenti la forma ideale della fede che da loro ci si attende. In quest'ottica, la fede come esperienza non ha valore, a meno che non sia quella dei santi, delle figure esemplari che incarnano perfettamente l'ideale della fede. Tanta è la luce che promana da quest'ideale che «i mutamenti delle condizioni di abitabilità del mondo sarebbero, alla fin fine, irrilevanti per la configurazione della fede»¹². L'agiografia diventa così il luogo deputato alla rappresentazione di una fede in grado di replicare con dedizione e purezza, nei contesti più diversi e di fronte agli ostacoli più duri, l'ideale cristiano del credere. A questa 'agiografizzazione' della fede, così abilmente allestita da commuovere e appassionare intere generazioni di lettori, corrisponde, in termini propriamente teologici, la sottolineatura del suo carattere di dono divino: la fede è grazia. Siamo noi a credere, certo, ma non solo noi. Non ne saremmo davvero capaci, è la grazia di Dio che ci abilita all'assenso di fede.

Si apre qui un problema estremamente complesso e delicato, quello del rapporto tra grazia e libertà, rispetto al quale la teologia, non solo cattolica, se l'è spesso cavata giocando il jolly del paradosso e appel-

¹⁰ Ch. Böttigheimer, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto di fede*, trad. it., Brescia 2014, p. 15.

¹¹ K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, p. 37.

¹² M. Neri, *L'estetico e l'idea cristiana di Dio. Attrazioni e disaffezioni di un rapporto inquieto*, in S. Knauss - D. Zordan (edd), *La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale* (Scienze religiose. Nuova serie, 27), Bologna 2011, pp. 53-69, qui p. 62.

landosi all'incomprensibilità del mistero. Certo la forza dell'antitesi costantemente invocata dal teologo non è un trucco banale, essa serve da richiamo all'incommensurabilità di Dio (pensiamo a sant'Agostino e alla nostalgia del cuore inquieto!), ma quando un tale modo di procedere è assimilato come una pratica abituale, questa energia rischia di placarsi in una sorta di «teologia dell'appagamento» che non è più in grado di esprimere l'insanabile lacerazione dei contrari e si accontenta della loro giustapposizione, che li armonizza e in fondo li annulla. Allora tutto è grazia e tutto è libertà, tutto viene da Dio e tutto è affidato alle nostre mani, unione senza confusione e distinzione senza separazione, secondo la logica del dogma cristologico proclamato a Calcedonia nel 451. Benissimo. Ma come fare in modo che questa coincidenza degli opposti non si risolva in un gioco di parole in cui compiacersi, e descriva qualcosa di cui abbiamo qualche esperienza? Non intendo addentrarmi qui nel difficile dibattito di libertà e grazia. Mi limito a osservare che esso adombra esattamente la sovrapposizione tra l'esperienza della fede e la forma ideale della fede, e che l'insistenza perentoria sulla fede come grazia divina ha reso molto complicato per la teologia riflettere adeguatamente sulla fede vissuta, sui suoi slanci e i suoi dubbi, sulla sua analogia con altre dinamiche radicate nell'esperienza più comune.

Così, per tutta la parabola dei tempi moderni e fino a un'epoca ancora molto recente, mentre diventava sempre più evidente la necessità di interrogarsi su come erano cambiate nel tempo le condizioni del credere e le forme storiche della credenza, la teologia è rimasta sorda a questa esigenza – accolta invece dagli studiosi e dalle studiose di altre discipline quali la storia religiosa o la psicologia – e anzi ancor più preoccupata di riaffermare un ideale della fede identico a se stesso e sempre inconfondibile nella sua unicità, attraverso il fluttuare delle circostanze storiche. La stessa attenzione sviluppata da Tommaso e dalla scolastica, rivolta alla fede come 'atto' che nella sua intenzionalità va al di là dell'enunciato, si perde a vantaggio di un'analisi esclusivamente formale della fede, che ci si limita a definire in termini oggettivamente dottrinali. E quando pure si riconosce con franchezza quanto i modi e le espressioni del credere siano sottoposti al cambiamento, il meglio che si riesce a concepire è di giustapporre questo rilievo alla comprensione oggettiva della forma della fede. Ancora nel 1993 il gesuita Joseph Moingt, autore di un'opera imponente attraversata da un ripensamento profondo del lavoro teologico come espressione della fede cristiana vissuta, ha scritto: «La fede è immutabile nel suo atto, continua ma variabile nel suo pensiero»¹³.

¹³ J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, p. 78.

Una formula chiara e soddisfacente per ciò che afferma, che pone però implicitamente un problema: come può la fede rimanere immutabile nel suo atto (pur intendendo tale atto, con Moingt, come un mettersi al seguito di Gesù) e variabile in ciò che pensa?

La serietà di questo problema, la sua estensione cronologica e le difficoltà incontrate da chi desiderava risolverlo fanno pensare alla categoria di «distorsione strutturale» (*systematic distortion*) che David Tracy prende a prestito dalla teoria sociale critica di Habermas. Vi sono distorsioni strutturali laddove la tradizione cristiana è segnata da blocchi che impediscono il libero fluire della comunicazione attorno al vangelo e tendono a produrre atti di comunicazione non coerenti con il contenuto comunicato. Essi generano così un effetto distorsivo e finiscono per compromettere la ricchezza di quel patrimonio tradizionale che pure si vorrebbe tutelare. Si può affermare senz'altro che la teologia moderna della fede patisca una distorsione strutturale a causa di presupposti non teologici usati per scopi teologici, quali l'assunzione di un'idea di razionalità ristretta e dimostrativa e la pretesa di formulare esclusivamente attraverso concetti ciò che concettuale non è. Il compito critico della teologia è senza dubbio quello di rilevare tali distorsioni, ma Tracy osserva molto opportunamente che non ci si può limitare alla denuncia delle derive strutturali prospettandone l'eliminazione¹⁴. Ogni critica unilaterale lascia nell'ombra qualcosa di prezioso e fallisce così l'obiettivo di ricostruire l'equilibrio che era già andato perduto. Da qui vengono gli affanni che hanno accompagnato fino a oggi l'elaborazione di una teologia della fede che tenga conto della sua forma ideale o normativa e dei suoi vissuti concreti.

2. False piste e impossibili equilibri

Un buon esempio della fatica a produrre un'analisi adeguata della fede alla luce dell'esperienza umana lo si può trovare in Romano Guardini. Nato a Verona ma di cultura tedesca, Guardini rappresenta senza dubbio il meglio che la teologia cattolica ha prodotto nella prima metà del Novecento, tra le generazioni, cioè, che hanno preparato il rinnovamento conciliare senza aver avuto il tempo di partecipare alla sua attuazione. Egli avrebbe dovuto prendere parte ai lavori del Vaticano II come perito

¹⁴ Cfr. D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, pp. 345, 351, 366.

della commissione liturgica, ma, ormai vicino agli ottant'anni, dovette rinunciare per la salute cagionevole, e morì pochi anni dopo, nel 1968.

In un saggio scritto nel 1934 e intitolato *Esperienza religiosa e fede*, Guardini, con la sua ammirevole sensibilità ed esattezza descrittiva dei moti dello spirito, si immagina il caso di una persona che, durante una passeggiata solitaria «nell'ardente e immota calma del mezzodì»¹⁵, sia improvvisamente assalita da un senso di timore a fronte dell'evidenza della solitudine. Il timore, o forse solo un disagio, probabilmente non dura che un istante. In condizioni normali, ognuno dovrebbe poter trovare in sé senza troppa fatica i mezzi per sopravanzare eticamente questo stato riguadagnando il dominio di sé, oppure per abbandonarsi piacevolmente a esso il breve spazio di un istante. Ma se invece – si chiede Guardini – quel sentimento vago di solitudine precipitasse all'improvviso la persona in qualcosa di ben diverso, una paura, un terrore senza fondo? Questo repentino essere gettati in uno stato di «timor panico» (Guardini utilizza il termine caricandolo di tutto il suo significato etimologico) sottrae alla persona ogni illusione di padronanza di sé e le infonde il sentimento inquieto e oscuro – non più vago ora, anzi perfino categorico – di qualcos'altro che incombe su di lei. Sono proprio esperienze di questo tipo, osserva Guardini, che hanno dato forma fin dalla notte dei tempi a mitologie, pratiche e credenze di tipo religioso. Nell'ottica di una scienza generale delle religioni, si spinge a riconoscere Guardini, un'esperienza di questo tipo può ben essere considerata come un «luogo di rivelazione», cioè come l'occasione per l'irruzione di una realtà numinosa (il dio Pan!) mediante la quale viene interpretata in categorie religiose una sfera di senso dell'esistenza e verso la quale ci si dispone con «una particolare forma di convinzione»¹⁶: di fede, insomma.

Dopo essersi spinto così avanti, però, Guardini si arresta di colpo. Il suo lucido e simpatetico racconto che mette in scena l'irruzione nell'esperienza di un nuovo contenuto religioso sembrava preparare il terreno per una similitudine con l'esperienza della fede cristiana. Così almeno appare al lettore odierno. Al contrario, egli se ne serve per ribadire una differenza decisiva. Occorre evitare ogni possibile confusione, scrive infatti, tra esperienze religiose vive e profonde di questo tipo e la fede cristiana. Quest'ultima «non è esperienza vissuta, scossa interiore, convinzione scaturita dall'esperienza»¹⁷. Tutti questi aspetti si situano

¹⁵ R. Guardini, *Fede Religione Esperienza. Saggi teologici*, trad. it., Brescia 1984, p. 85.

¹⁶ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷ *Ibidem*, p. 90.

ancora nell'orizzonte del mondo, come pure «quell'elemento numinoso immediato al quale si rivolge l'esperienza religiosa»¹⁸. La fede cristiana invece appartiene a un altro ordine, a un altro orizzonte. Essa è la risposta obbediente al Dio della rivelazione che non appartiene in alcun senso al mondo e «si presenta all'uomo aparendo dalla sovranità assoluta della sua sacra libertà»¹⁹. La distinzione è netta, così da superare ogni possibile equivoco. Perentoria è la conclusione di Guardini:

«Questa fede [cristiana] è qualcosa di essenzialmente altro da qualsiasi 'esperienza religiosa'. Ciò che da essa nasce, l'esistenza credente con il suo ordine, è qualcosa di diverso per essenza da qualsivoglia 'religione', tanto che, presa come caso limite, appare possibile una fede senza esperienza del senso dell'essere scossi personalmente; la nuda fede dell'obbedienza. Questa distinzione appartiene all'essenza della coscienza cristiana»²⁰.

Non sarà sfuggito a chi legge il ricorrere per tre volte, nelle poche righe della citazione, dell'idea di «essenza». Una ricorrenza sintomatica, che riflette la vera e propria ossessione essenzialista in cui si dibatte la teologia del tempo anche quando, come nel caso di Guardini, si propone di rinnovare i quadri concettuali della metafisica neoscolastica²¹. L'essenzialismo promette chiarezza e tutela da ogni slittamento o confusione, ma il suo non piccolo difetto sta nel fatto che esso non può spiegare il passaggio dall'universale al particolare. Non giunge, cioè, davvero fino a noi. Così, a forza di insistere sull'essenza della fede, la teologia si rende incapace di coglierne l'esistenza concreta, si inibisce per principio ogni via d'accesso alla fede creduta, praticata. La fede, dice Guardini con chiarezza disarmante, non è una convinzione scaturita dall'esperienza, perché, se si ammettesse questo, troppo alto sarebbe il rischio di perderne di vista il carattere soprannaturale, la differenza non qualitativa ma ontologica – di essenza appunto – rispetto a tutto quanto nell'orizzonte del mondo appare come slancio o sentimento religioso. La teologia si interroga sulla forma e sull'oggetto della fede, non però sul soggetto credente. A questi si interessano eventualmente la spiritualità, concepita come un'area disciplinare secondaria e spesso poco rigorosa, o la mistica, i cui confini sono sommamente ambigui e continuano a suscitare sospetti. La fede che analizza la teologia, ben distinta da quella che descrivono gli autori spirituali e mistici, non è vissuta ma 'nuda': un

¹⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹⁹ *Ibidem*, p. 89.

²⁰ *Ibidem*, p. 91.

²¹ Vero è infatti che Guardini tende a concepire l'essenza di qualcosa come la sua realtà vivente, evitando per quanto possibile le astrazioni. Cfr. ad esempio R. Guardini, *Scritti filosofici*, trad. it., Milano 1964, I, p. 287.

archetipo spogliato, cioè, di tutte le sue determinazioni esperienziali e psicologiche, di tutte le sue coloriture e accentuazioni, di tutte le immagini di cui si alimenta nella pratica e nella devozione dei fedeli. Una fede insomma «soprannaturale» o «divina», come viene contraddistinta nel linguaggio scolastico: suscitata cioè da Dio, elevata dalla sua grazia e confessata dai credenti nella forma di una pura obbedienza, di un assenso certo prestato alla verità soprannaturale rivelata²².

Certo, non erano mancati, fin dal secolo precedente, teologi che nel pensare la fede avevano violato questo confine netto tra un approccio dogmatico e uno storico-positivo e, con esso, la tradizionale struttura a due piani che separa la natura e il soprannaturale, divenuti sempre più rigidi nel contesto della razionalità moderna modellata sulle scienze sperimentali. Lo aveva fatto il protestante Friedrich Schleiermacher, convinto che la teologia dovesse cercare il punto d'aggancio (*Anknüpfungspunkt*) antropologico della fede. Lo aveva fatto da cattolico John Henry Newman, che descrisse il fenomeno dell'atto di fede come un'esperienza integralmente umana. Ma contro Schleiermacher e la teologia protestante liberale si era levata la voce ferma e autorevole di Karl Barth. Se per Schleiermacher le tesi della fede avrebbero dovuto diventare le ipotesi del teologo, Barth aveva ribadito seccamente che la teologia non lavorava sulle ipotesi, ma sulla Parola di Dio, cioè sulla rivelazione che si sottrae all'impertinenza della ragione e ai sommovimenti della coscienza. Quanto a Newman, la sua prospettiva e il suo linguaggio erano talmente inusuali in ambito cattolico che i teologi romani non erano in grado di seguire gli sviluppi del suo ragionamento e finivano, nel migliore dei casi, per ignorarlo cordialmente²³.

Si dovette aspettare la fine del secolo e i primi anni del Novecento per sollevare davvero un dibattito su questi temi anche in territorio cattolico. Lo fecero i cosiddetti «modernisti», con una baldanza e un'ingenuità che incontrarono la ferma condanna da parte dell'autorità ecclesiastica e furono sbrigativamente affossati. I modernisti, come i teologi della

²² La fede è una conoscenza per testimonianza «propter auctoritatem Dei revelantis», secondo un adagio ricorrente nei manuali neoscolastici sulla scia della costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I. Pensare di sperimentare la sua verità vivendola è segno di sfrontatezza, significa inserire Dio stesso nel circolo dell'autocoscienza umana, divinizzandola, invece che riconoscere la sua autorità nell'oggettività della sua Parola proclamata nella Chiesa.

²³ «Qui [nell'ambiente teologico romano] le persone cominciano con il fraintendermi, e laddove io parlo di 'argomenti probabili' si immaginano che io voglia dire che non possiamo andare oltre una conclusione probabile in opposizione a una certezza morale; il che corrisponde a una proposizione condannata»; J.H. Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Edimburgh 1961, IX, p. 293 (lettera del 13 dicembre 1946).

scuola liberale, non possedevano strumenti teorici sufficientemente elaborati per ripensare il patrimonio della tradizione cristiana. Ma la reazione di panico e la «violenza istituzionale»²⁴ del magistero nei loro confronti sono conseguenza di domande represses da anni, che non trovavano alcun modo di essere formulate nell'orizzonte della teologia di scuola. Il fenomeno drammatico del modernismo ha rappresentato il nervo scoperto di una teologia impreparata a fare i conti con il problema della fede nel suo darsi storico concreto. Ogni tentativo in questo senso era visto, dall'interno della Chiesa, come un'insidia per la fortezza assediata e un disconoscimento dell'ideale della fede sottomessa e obbediente, ma appariva spesso anche, all'esterno, come ambiguo e inefficace. Ancora nel 1936, dunque nella stessa epoca in cui Guardini scrive il testo di cui ci stiamo occupando, l'austero filosofo Pietro Martinetti osserva insoddisfatto:

«Che cosa sia poi propriamente questa fede e su quali facoltà della natura umana si fondi, nessuna teologia è mai stata in grado di stabilirlo chiaramente; ora è posta come un atto del sentimento, ora come una decisione della volontà, ora come una intuizione mistica»²⁵.

Martinetti ha senza dubbio ragione, ma pochi all'epoca se ne accorgono, perché il libro in cui si esprime in questo modo viene sequestrato dalla Prefettura fascista e messo all'indice dal Santo Uffizio.

Quando Guardini scrive *Esperienza religiosa e fede*, insomma, non è possibile occuparsi di questi temi se non entro un quadro concettuale rigido e preciso, che paralizza ogni innovazione. Tra i teologi cattolici la preoccupazione di fugare ogni sospetto di «immanentismo», cioè di sfumare la distinzione tra natura e soprannaturale, è più che mai viva. La mossa di Guardini è dunque esemplare di un «vorrei ma non posso», che consentiva di introdurre comunque nella riflessione qualcosa di cui non si poteva trattare nei termini propri della teologia. Solo apparentemente l'opposizione tra esperienza religiosa e fede proposta da Guardini riproduce la mossa di Barth. Per Barth la religione è prodotta dalla pretesa umana di bastare a sé e auto-assolversi. A qualunque grado di profondità si compia, il suo pretendersi possesso e godimento di Dio non è che idolatria, «sfrontata e inetta usurpazione di ciò che può essere e diventare vero soltanto a partire dal Dio sconosciuto»²⁶.

²⁴ C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, trad. it., Bologna 2009, I, p. 207.

²⁵ P. Martinetti, *Il Vangelo* (1936), Genova 1998, p. 35.

²⁶ K. Barth, *L'Epistola ai Romani* (1922), trad. it., Milano 1962, pp. 224-225.

Essa rappresenta la più radicale e ottusa negazione della fede. Guardini si accosta invece all'esperienza religiosa con vera partecipazione, ne immagina l'inquieto affacciarsi alla coscienza, ne valorizza le intuizioni e il lento maturare. Dice di essa «ciò che non può dire della fede». E pur ponendo una distinzione netta tra l'una e l'altra, non istituisce un rapporto dialettico. Rimane piuttosto fedele al suo metodo dell'opposizione polare, che non lavora su coppie di contrari bensì su dinamiche di tensione aperte verso un'integrazione sempre parziale e non inglobante. Adottando questa prospettiva, egli allestisce una distinzione di campo che soddisfa immediatamente le preoccupazioni dottrinali e le rigidità antimoderniste («la fede *non* è questo!») ma apre anche, a un livello più profondo e soprattutto non dichiarato, uno spazio di riflessione sulla base dell'interazione polare tra esperienza religiosa e fede, sulla base dunque del gioco di attrazioni e repulsioni necessario a definirle.

Certo, la forma della fede cristiana continua a porsi come critica radicale dell'esperienza numinosa e di ogni configurazione del sacro, ma è ora anche in grado di assumere, nel proprio movimento di accoglienza del Dio che si rivela, tutti i genuini valori contenuti nella sfera del religioso. Guardini riconosce così che il «numinoso», che pure appartiene all'orizzonte del mondo, riflette non solo i limiti e le chiusure degli esseri umani che a esso si protendono, come afferma Barth, ma anche l'autoattestazione che Dio dà di sé nel mondo e nelle sue creature. Essa è «la vibrazione dell'atto creativo divino che si fa valere nella realtà delle cose»²⁷.

Tornando allora all'affermazione più radicale di Guardini, secondo cui la fede «non è esperienza vissuta», viene da pensare a quanto disse Gilbert K. Chesterton – un maestro delle diversioni teologiche – a proposito del suo impagabile romanzo giallo *L'uomo che fu Giovedì* e del personaggio di Domenica, il leader in apparenza terrificante degli anarchici che si rivela essere in realtà il capo misterioso della segretissima unità di polizia in lotta contro gli anarchici. Di fronte a questo colpo di scena Syme, il protagonista del romanzo, riconosce che fino a quel momento egli, come tutti gli uomini, aveva «conosciuto solo la parte posteriore del mondo»²⁸. Nella sua autobiografia Chesterton afferma che nel romanzo aveva voluto «cominciare con la rappresentazione più brutta del mondo, e lavorarvi sopra per insinuare che il quadro non era poi così nero come era stato dipinto»²⁹. Si tratta senza dubbio di un buon modo

²⁷ R. Guardini, *Fede Religione Esperienza*, p. 105.

²⁸ G.K. Chesterton, *L'uomo che fu Giovedì*, trad. it., Milano 2007, p. 170.

²⁹ G.K. Chesterton, *Autobiografia*, trad. it., Milano 1938, p. 96.

di procedere per un poliziesco. Se non vuoi far capire che l'assassino è il maggiordomo, devi almeno offrire al lettore un'ottima pista falsa. Chesterton spiega peraltro di aver adottato la sua falsa pista perché in gioventù aveva realmente coltivato il sospetto che il mondo fosse qualcosa di molto brutto. La falsa pista dunque gli appariva non solo convincente, ma utile per esorcizzare il sospetto giovanile.

Anche nel saggio di Guardini, a ben vedere, il quadro non appare né così nero come era stato dipinto, né in un bianco e nero: è ricco invece di sfumature invisibili al primo colpo d'occhio. Certo, Guardini è lungi dal ricercare attraverso la scrittura l'effetto sorpresa o dall'affidarsi con leggerezza ai paradossi. Egli anzi diffida della loro carica antinomica, che si preoccupa di esplicitare nel ragionamento. La sua riflessione, luminosa e sicura, avanza solitamente priva di sobbalzi e volteggi, quanto di più distante ci possa essere delle instancabili peripezie chestertoniane.

Non qui, però. L'affermazione che la nuda fede è fede senza esperienza e senza interiorità colpisce come una scossa, giungendo come un fulmine a ciel sereno dopo le pagine dedicate alla vivacità del dinamismo religioso che segna la storia umana e la sospinge a varcare nuove soglie. Proprio come in un romanzo poliziesco, ciò che è detto sembra meno importante di ciò che è insinuato e lasciato al lettore perché sbrogli la matassa. Non si tratta di un vezzo letterario, ma si avvicina molto a una falsa pista che esorcizza i sospetti, e forse questo era il solo modo in cui Guardini si sentiva in grado di dilatare la riflessione sulla fede oltre i limiti imposti dalla teologia del suo tempo, verso qualcosa che non poteva essere adeguatamente tematizzato. Se Syme aveva conosciuto solo «la parte posteriore del mondo», la teologia continuava a non voler vedere altro che la parte anteriore. Non c'è allora altra via che affermare: «la fede *non* è questo!» (in termini sorprendentemente perentori) per suggerire che in realtà la fede è anche questo, e cioè: esperienza vissuta, scossa interiore, convinzione scaturita dall'esperienza.

Si osservi, però, che non abbiamo a che fare con un mero stratagemma, un cavallo di Troia che trascina di soppiatto la soggettività dell'esperienza religiosa entro la fortezza inaccessibile della fede. Più che di un linguaggio cifrato per eludere la vigilanza dei guardiani dell'ortodossia cattolica, si tratta di un faticoso esercizio di ampliamento della prospettiva, che assume il presupposto delle preoccupazioni dottrinali (la 'differenza' della fede) come un criterio che non blocca la riflessione facendola girare a vuoto, ma la stimola a un ulteriore riesame dei

dati³⁰. Come nel romanzo di Chesterton la falsa pista è espressione di un sospetto vero, così nel saggio di Guardini essa è espressione di un vero problema teologico. L'affermazione che la fede non scaturisce dall'esperienza non è ipocrita, ma racchiude un dato tradizionale da tenere nella debita considerazione, e cioè il principio fondamentale della rivelazione divina. La teologia deve certamente assumere questo dato di fede, non però come confine invalicabile che chiude l'orizzonte, ma come una sfida a pensare la fede stessa nel contesto e nelle condizioni storiche in cui ci si trova a vivere. Ciò le è vitale. Talvolta, il porre una questione in modo nuovo può essere infatti l'unico modo praticabile per far percepire quanto di stretto e limitante ci fosse in ciò che si era creduto fino ad allora una verità assoluta e irreformabile.

L'esempio offerto Guardini è particolarmente istruttivo non solo per misurare le oggettive difficoltà in cui si è dibattuta la teologia della fede nella prima metà del Novecento, ma anche perché esemplifica un modo in cui, da teologi, è possibile lavorare alla ricerca di soluzioni. Tali soluzioni, sempre parziali e congetturali, si caratterizzano per la consapevolezza che non c'è teologia senza sforzo di mediazione, che cioè le proposte suggerite devono sempre muovere dalla preoccupazione di articolare il polo antropologico e quello teologico. Nel caso specifico che qui ci interessa, si tratta di articolare la fede come atto umano compiuto in libertà e la rivelazione come fondamento non umanamente preventivabile né razionalmente oggettivabile della verità e dell'«evidenza» della fede stessa. Invocare una mediazione non significa però che il tutto sia risolvibile tramite un adeguato gioco di bilanciamenti. Non c'è bilanciamento possibile, e chi crede di averlo trovato approda in realtà a qualcosa di piuttosto deludente che, come aveva notato Gotthold Ephraim Lessing, sotto il pretesto di trasformarci in cristiani ragionevoli fa di noi dei filosofi irragionevoli³¹.

Certo, si può affermare, in sintonia con tutta la tradizione, che la persona di Gesù, vero Dio e vero uomo, incarna precisamente questo punto di equilibrio. Ma il problema non scompare grazie a questa affermazione di principio. L'equilibrio che noi ravvisiamo in Gesù, o nell'immagine che ci facciamo di lui, non può eliminare l'interruzione, lo scarto che rimane fra due grandezze o realtà non commensurabili. La grande qualità teo-

³⁰ Il cardinal Martini ebbe a osservare che Guardini non trasmette tanto dei contenuti quanto un metodo. Cfr. C.M. Martini, *Ricchezza sorgiva e metodo interiore in Romano Guardini*, in «Communio», 133, 1994, p. 95.

³¹ G.E. Lessing, *Brief an seinen Bruder Karl vom 2. Februar 1774*, in G.E. Lessing, *Gesammelte Werke*, Berlin 1957, IX, p. 597.

logica di un film che all'uscita fu boicottato dalle chiese e ignorato dal pubblico, come *L'ultima tentazione di Cristo* di Martin Scorsese, fu quella di rappresentare Gesù come una persona priva di un centro di equilibrio, non accordata con se stessa, con la coscienza della propria alterità, e in questo modo di invitare a riflettere sul modo in cui la tradizione cristiana, nel rileggere i vangeli, tende a fare opera di armonizzazione, proiettando in Gesù ciò che per ciascuno è così difficile tenere assieme. Il problema sollevato da Scorsese con modalità narrative nervose e graffianti fa involontariamente da eco alla riflessione del teologo evangelico Wolfgang Pannenberg, molto più composta ma non meno incalzante nell'individuare il nodo critico. In un importante lavoro di cristologia³² pubblicato in Germania nel 1966, Pannenberg sostiene che l'antico e venerabile dogma di Calcedonia, il quale afferma la compresenza in Gesù di una piena umanità e di una piena divinità, non confuse e non separate, ha avuto una funzione storica importantissima, ma non rappresenta più e forse non ha mai rappresentato per la teologia una soluzione, una formula perfetta che mette a posto le cose. Essa è piuttosto una sfida aperta e un ingombrante cruccio, in quanto non rende giustizia ai dati originari della fede che si esprime in rapporto alla dimensione storica concreta di Gesù riflessa dalle testimonianze dei vangeli. La teologia è dunque sì sforzo di mediazione, ma una mediazione critica, che non accetta gli accomodamenti troppo giudiziosi e bilanciati e invita a tornare sempre al «crepaccio di ghiaccio», alla «zona desertica», come direbbe Barth, che separano il divino e l'umano. Non a caso, forse, *L'ultima tentazione di Cristo* è un film pieno di deserto e di crepacci.

La teologia della fede si interroga sull'accadere di un rapporto fra Dio e l'essere umano. Qual è il luogo in cui questo rapporto si dà e può essere analizzato? Esso accade in Gesù, nelle sue parole e opere. Come allora la forma della fede rivelata da Gesù è capace di riflettersi negli itinerari di fede dei singoli e delle singole credenti senza assimilarli a sé e svuotarli della loro concretezza e anche dei loro tentennamenti? Per Barth la domanda, posta in questi termini, non è corretta, perché egli è convinto che la rivelazione cristologica sia portatrice di un'istanza universale in grado di svelare il senso della fede di tutti. Eppure anche questa convinzione problematica non è una scappatoia che esenta Barth dalla fatica della mediazione o dell'articolazione teologica. Anche per un amante del paradosso come lui, incline a piegarlo verso il dualismo in funzione polemica, il problema rimane lo stesso. Il metodo dialettico,

³² Cfr. W. Pannenberg, *Cristologia: lineamenti fondamentali*, trad. it., Brescia 1974.

che Barth ritiene di rinvenire in Paolo e nei Riformatori, è visto come uno strumento che assume, senza sognarsi facili armonizzazioni o sintesi risolutive, la condizione di profonda problematicità della teologia. Secondo Andrea Aguti «la concezione dialettica della teologia conduce ... intenzionalmente a un'*impasse*»³³. Accettare l'*impasse* senza volerne uscire conciliando gli opposti è per Barth il segno della consapevolezza critica del sapere teologico, ma bisogna riconoscere che ciò non lo ha condotto a elaborare una vera riflessione critica della fede su se stessa nella forma di un'analisi della coscienza credente. Questa, per lui, non sarebbe già più teologia.

Il metodo dell'opposizione polare di Guardini risponde, pur con tutte le vistose differenze che è possibile rilevare, alla medesima esigenza di onorare la complessità delle articolazioni che l'oggetto della teologia esige e lo fa con lo stesso scrupolo di prendere sul serio la tradizione della fede (Barth direbbe: «il suo principio dogmatico») e di affidarsi ai criteri ermeneutici elaborati dalla fede stessa. Saltare questo passaggio, comunque si intenda impegnarsi nei suoi confronti, significa, come detto nel capitolo precedente, uscire dai confini dell'impresa teologica, rinunciare allo sforzo di mediazione che essa esige e guardare al fenomeno religioso a partire da altri interessi e altri presupposti critici. Legittimi e spesso convergenti, ma non assimilabili a quelli che ci interessa qui individuare.

Al contrario, assumere un tale onere può significare talvolta qualcosa di pericolosamente simile all'arrampicarsi sugli specchi producendo false piste. Le difficili condizioni di esercizio della teologia in regime di modernità hanno esposto soprattutto i migliori, fra i teologi, a questo rischio. Accettandolo, Guardini ha permesso alla teologia della fede di fare un passo in avanti senza provocare rotture e lacerazioni. La conclusione del suo saggio completa l'opera di problematizzazione e superamento della netta distinzione fra esperienza religiosa e fede, quando invita a riconoscere, in san Francesco d'Assisi, una vera esperienza del numinoso orientata verso la fede. Francesco, dice Guardini, ha percepito intensamente il sacro numinoso che pervade il mondo creato e «tuttavia è rimasto nella chiara inequivocabile fede al Dio vivo»³⁴. L'uso della congiunzione avversativa è eloquente. Guardini mette le mani avanti, con circospezione. La fede di Francesco, *alter Christus*, è stata esemplare, e

³³ A. Aguti, *Autonomia e eteronomia della religione*. E. Troelsch, R. Otto, K. Barth, Assisi 2007, p. 145.

³⁴ R. Guardini, *Fede Religione Esperienza*, p. 107.

tuttavia (sorpresa!) ciò che noi possiamo riconoscere in essa è una vera, intensa esperienza religiosa. Certo, in questa conclusione di Guardini si annuncia chiaramente anche la logica 'inclusivista', cui si farà un ampio ricorso nella teologia cattolica degli anni Cinquanta e Sessanta. Si imparerà allora finalmente a valorizzare gli altri, la loro esperienza religiosa, la loro genuina capacità di cogliere il sacro, ma solo come un gradino che consente di inerpinarsi sulla scala in direzione dell'inarrivabile pienezza cristiana. Tutto ciò ci aiuta a comprendere che la proposta avanzata in maniera così guardinga da Guardini non è, ancora una volta, un punto di equilibrio, ma un appiglio per avanzare che a sua volta attende di essere integrato, rimaneggiato e infine superato, utilizzandolo come pietra di costruzione nel cantiere sempre aperto della teologia.

3. Dov'è finita la fede dei nostri padri?

Proprio quando pensatori come Guardini – e con lui Rudolph Bultmann, Henri de Lubac e altri ancora – tracciavano nuovi sentieri verso una teologia finalmente in grado di guardare alle dinamiche dell'interiorità e alla dimensione fiduciale dell'esperienza umana come luoghi di verifica della fede cristiana, alcune persone cominciavano a chiedersi se davvero la loro fede fosse ancora fede, e spesso si sentivano incapaci di rispondere. Nel corso della seconda metà del secolo scorso il numero di queste persone si è costantemente accresciuto. La fede era ancora parte della loro esistenza, del loro modo di guardare il mondo. Ma non era più la stessa di un tempo. Il linguaggio tecnico e competente della teologia aveva finalmente elaborato un modo per dire la fede, ma il sospetto era che ormai ci fosse poco da dire, volendo parlare con onestà. Prima era impossibile parlarne perché mancavano le parole adeguate, ora le parole si sono trovate ma non corrispondono più alla cosa, che nel frattempo si è differenziata, camuffata, sbiadita. O meglio: prima la fede parlava di sé, mentre la teologia parlava d'altro (della sua forma ideale, dei suoi contenuti, della sua oggettività). Ora è la teologia a dire la fede, la quale invece non è più certa delle sue parole e ha cominciato a mettere in discussione le formule e il linguaggio ricevuto.

La spaccatura tra fede ed esperienza rimane dunque altrettanto profonda, nonostante gli sforzi della teologia per colmare il fossato. Che cosa è accaduto, esattamente? Difficile dirlo, per la complessità degli elementi in gioco. Non è evidentemente la fede a essere cambiata da sé, ma è l'intero contesto storico, sociale, culturale, religioso, politico, economico in cui la fede è praticata ad aver attraversato una mutazione

radicale, che non ha lasciato quasi nulla come prima. Forse un elemento decisivo di questa grande trasformazione, isolabile tra moltissimi, è la dimensione della scelta individuale. Peter Berger ha osservato che «le persone danno per scontate le loro credenze nella misura in cui ciascuno intorno a loro fa lo stesso»³⁵. Oggi, però, le persone non ricevono più il mondo come una realtà prefissata e si sentono chiamate a progettare il luogo e il senso della loro stessa esistenza. La fede e la vita religiosa sono così diventate, in una maniera più esplicita che in passato, il frutto di una scelta non più demandata alla famiglia, al gruppo sociale, al sovrano. Questa scelta rimane sempre condizionata da molti fattori, ma corrisponde immediatamente a un'esigenza di autenticità, a quello che Charles Taylor ha definito l'ideale dell'autorealizzazione autentica³⁶.

Quest'accentuazione del carattere individuale della scelta religiosa e dei motivi che la sostengono pone in questione il principio di tradizione, così rilevante nell'autocomprensione della fede cristiana. Non si crede da soli, si crede nella Chiesa, la quale sorregge e rinsalda la decisione della fede del singolo agganciandola alla fede dei molti che lo accompagnano e che l'hanno preceduto. Come l'anello di una catena si sostiene perché la catena è ininterrotta, così la mia fede si sostiene sul vincolo della fede degli altri che hanno creduto prima di me. Pensiamo al richiamo frequente alla «fede dei vostri padri», che funziona come un invito pressante a rimanere in una fede ricevuta in eredità, e che esaurisce la scelta personale in questo rimanere. Nella Bibbia ebraica è Dio stesso, colui il cui nome non si può pronunciare, a lasciarsi definire come «il Dio dei nostri padri» (Dt 26,7; 1Cro 12,18; 2Cro 20,6; Es 7,27), e nei Salmi si continua a invocare questo Dio anche nell'oppressione, quando egli non si manifesta più, giacché «i nostri padri ci hanno raccontato l'opera da te compiuta ai loro giorni» (Sal 44,1). Nella fede raccogliamo l'eredità del racconto dei padri e diventiamo a nostra volta strumento di trasmissione della memoria ricevuta. Il richiamo a un principio di tradizione conforme alla logica generativa ha mantenuto la stessa forza nel corso della storia cristiana, acquisendo un tono enfatico laddove si percepiva un pericolo di attenuazione o sfaldamento dei legami comunitari e diventava allora essenziale difendere, proteggere la fede dei padri. Non a caso l'espressione ricorre con frequenza nei discorsi e negli scritti di un pontefice come Giovanni Paolo II, impregnato di una cultura polacca che, conoscendone il duro prezzo, ha sempre ritenuto

³⁵ P.L. Berger, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, trad. it., Bologna 2005, p. 15.

³⁶ Cfr. C. Taylor, *La modernità della religione*, trad. it., Roma 2004, pp. 57-74.

la «fede dei padri» come un elemento costitutivo della propria storia. In un discorso ai contadini della regione Sabina pronunciato nel 1993 Giovanni Paolo II esclamò:

«so bene quante preoccupazioni e domande vi portate nel cuore. Tuttavia, se restate ancorati alla fede dei vostri padri ... non esistono interrogativi per i quali sia impossibile trovare un'adeguata risposta»³⁷.

Secondo queste parole la soluzione alle inquietudini che ci stanno di fronte va ricercata volgendosi indietro e ancorandosi a quello che lì si trova. Si tratta ovviamente di un'espressione retorica di incoraggiamento, il cui significato non va caricato oltremisura. Giovanni Paolo II fu peraltro sensibile anche alla forza dinamica della tradizione. Ma è comunque possibile assumere quest'immagine di un ancoramento alla fede dei padri per affrontare le inquietudini che soffiano nei venti del cambiamento come tipica di un uso cristiano molto diffuso del principio di tradizione.

Se torniamo alla Bibbia, però, possiamo notare come la novità di Gesù intervenga come elemento di rottura rispetto alla persistenza stabile nella fede ereditata dai padri. Gesù non solo non si limita a sorreggersi sull'autorità dei padri, ma la mette apertamente in questione. Altri profeti prima di lui avevano invitato il popolo d'Israele a considerare non solo la fede, ma anche l'«iniquità dei nostri padri» (Ger 14,20; Dn 9,16). Ora Gesù fa un passo in più, decisivo. Il suo insegnamento è frequentemente introdotto da una formula del tipo: «i vostri padri (o gli antichi) vi hanno detto ... quanto a me, io vi dico ...». Queste parole fanno ancora riferimento all'autorità dei padri, che rimane necessaria per comprenderle. Ma inaugurano una relazione nuova con la tradizione. Una relazione non lineare che invita a un discernimento e si assume la responsabilità di una rottura.

Ora, come si pone la fede cristiana nei confronti di questo atteggiamento di Gesù? In un testo problematico e fortemente antigiudaico del libro degli Atti degli Apostoli, Pietro e i suoi compagni, interrogati dai sacerdoti del sinedrio, dichiarano che «il Dio dei *nostri* padri ha resuscitato Gesù, che *voi* uccideste appendendolo al legno» (At 5,30). Qui la rottura operata da Gesù diventa l'occasione per accaparrarsi una tradizione desolidarizzando con l'interlocutore e attribuendogli la responsabilità di questa separazione tramite l'accusa terribile di deicidio.

³⁷ Giovanni Paolo II, *Discorso ai contadini dinanzi al Santuario di Maria Santissima della lode*, Vescovio di Torri, 19 marzo 1993, online http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/march/documents/hf_jp-ii_spe_19930319_vescovio-di-torri_it.html (accesso 20.06.2014).

La novità di Gesù diviene rivendicazione. Una volta assunta, fissa nuove appartenenze e nuove frontiere (nostri padri/voi) che rischiano però di venir misurate con il criterio di sempre, quello della tradizione come mantenimento di ciò che si è ereditato. Il versetto di Atti riflette una situazione di antagonismo ancora per certi versi interno al giudaismo e il bisogno comprensibile di segnare una differenza. Da questo luogo iniziale del conflitto verrà la denuncia ebraica del cristianesimo nascente come «eresia» interna al giudaismo e l'assunzione polemica del titolo di «vero Israele» da parte dei cristiani. Le tossine di questa contrapposizione hanno purtroppo lasciato tracce durevoli e insanguinate lungo la storia cristiana, impedendo per molto tempo di riconoscere nelle fila del popolo ebraico i primi padri della fede in Gesù. Più globalmente, il versetto di At 5,30 è sintomatico della difficoltà per i cristiani di fare proprio l'atteggiamento di fedeltà critica e l'assunzione di responsabilità con cui Gesù si pone nei confronti della tradizione. Una difficoltà ben comprensibile, dal momento che sottrae alla religione il conforto di una continuità con il passato e mette in questione il suo valore di norma riconosciuta dell'agire sociale. Tuttavia, in regime cristiano ogni richiamo al valore autoevidente della tradizione deve misurarsi con il gesto di discontinuità posto da Gesù e con l'autorità di una Scrittura sacra fondata sull'articolazione dell'antico e del nuovo, attraverso l'accostamento dei due testamenti. Ciò dovrebbe problematizzare la convinzione di trovare in Gesù, e nella tradizione che in lui si inaugura, la risposta implicita a tutti i nostri interrogativi. Non è in questo modo che Gesù si pone come il «fondamento» della nostra fede.

Per descrivere il rapporto che il cristianesimo intrattiene con Gesù, con l'avvenimento che lo ha istituito, Michel de Certeau ha coniato l'immagine di una «frattura instauratrice»³⁸. Egli invita a considerare come la storia cristiana sviluppi una serie di figure possibili di questa relazione, tutte poste sotto il duplice segno di una fedeltà e di una differenza rispetto a ciò che la fonda. Non potrebbe essere altrimenti, poiché nella misura stessa in cui è fondatore, un evento non è suscettibile di conoscenza obiettiva. Non è causa di una malaugurata accidentalità se non possediamo nessuna parola scritta di Gesù. E non è nemmeno soltanto, come afferma la teologia classica in modo vagamente consolatorio, perché Gesù stesso è *la Parola*. Proprio la mancanza di tracce scritte, fissate, risalenti a Gesù in persona fa sì che l'evento fondatore non sia

³⁸ M. de Certeau, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, trad. it., Troina (Enna) 2006, pp. 167-206.

alla mercé di nessuno, sia qualcosa da reinventare dentro uno spazio di esperienza e di libertà. Si lega a questo la parola evangelica, attribuita a Gesù da Giovanni, «È bene per voi che io me ne vada» (Gv 16,7a). Non si tratta solo del fatto generale che l'effervescenza carismatica non dispone della soluzione per i problemi che solleva e deve passare la mano a chi, raffreddando la temperatura spirituale, rende possibile un processo di trasmissione³⁹. Si tratta più precisamente del modo di darsi della verità cristiana.

Certo, i vangeli e l'intero corpus del Nuovo Testamento rappresentano l'interpretazione per così dire autorizzata, canonica, di Gesù. Eppure rifuggono dal soddisfare il nostro bisogno di «fondamento». Essi, osserva de Certeau, parlano già tutti di un avvenimento di cui sfumano i contorni obiettivi sostituendo loro l'impatto singolare avuto da ciascuno e da ogni comunità con Gesù e tracciando su questa base delle prosecuzioni differenti, insensibili all'aspirazione di uniformità. La loro differenza è autorizzata da Gesù stesso, dalla sua promessa: «se me ne vado, vi manderò il Consolatore» (Gv, 16,7b). Lo Spirito è chiamato non solo a consolare i discepoli di ogni generazione per l'assenza di Gesù e, con lui, di un fondamento standardizzato, ma anche a ispirarli a lavorare con responsabilità in questa assenza, senza volerla saturare. La verità dell'inizio, che invano si vorrebbe ricostruire attraverso le tracce storiche, archeologiche e documentarie, non si svela se non per lo spazio di possibilità che apre. Essa è qualcosa che non è dato trattenere (cfr. Gv 20,17), ma che prende corpo e senso in una pluralità di esperienze cristiane. La tomba vuota di Gesù è l'immagine che meglio chiarisce questo sottrarsi del fondamento. Quello che resta di lui è uno spazio vuoto, così flagrante nel suo carattere non probatorio che fin dall'inizio i cristiani furono accusati di aver messo in piedi una colossale montatura. Da quell'accusa non ci si è mai potuti difendere sul piano storico. Manca la prova, non c'è altro che una tomba vuota.

L'esperienza cristiana è segnata da questa debolezza strutturale, la «kenosi della presenza»⁴⁰ che è il sottrarsi della sua origine. Eppure Gesù sostiene che è bene così, è bene che lui se ne vada. Perché? Perché l'assenza del fondamento rimuove la tentazione dell'idolo, risposta pronta a tutti gli interrogativi, formula universale in cui riconoscersi. All'opposto, l'assenza del fondamento consente una scrittura (e un'esperienza)

³⁹ Cfr. R. Debray, *Dio, un itinerario. Per una storia dell'Eterno in Occidente*, trad. it., Milano 2002, pp. 200-201.

⁴⁰ M. de Certeau, *Debolezza del credere*, p. 195.

plurale e comunitaria, adattabile alle esigenze e alle sfide che la storia proporrà. La grande tentazione delle istituzioni religiose, preconizzata come detto in At 5,30, è quella di considerare la propria origine come un oggetto in proprio possesso, e pretendere di enunciare i sensi possibili che esse stesse riceverebbero direttamente dalla fonte, attribuendo valore normativo alla propria specifica forma di fedeltà al fondamento. Su questa base si ergono steccati e si fissano confini.

La prospettiva suggerita da de Certeau invita a moderare l'enfasi, la fiducia con cui di solito si intende la tradizione cristiana come una catena ininterrotta di testimonianze che risale fino all'origine, in modo perfettamente congruente. Congruente con che cosa, in realtà, quando consideriamo tutti i cambiamenti intercorsi nella storia cristiana? Con il modo in cui l'istituzione intende il fondamento in una data situazione. D'altra parte, anche le spinte di una critica nei confronti dell'organizzazione ecclesiale si richiamano spesso al modello di vita delle comunità apostoliche, immaginato come vero ideale di vita comunitaria nella povertà e nell'amore fraterno. Chi ha ragione, quale richiamo all'origine è legittimo? Nessuno se isolato e contrapposto ad altri, perché in realtà i veri contorni di quell'origine ci sfuggono. Non ne abbiamo una conoscenza sufficiente per fondare in essi la nostra fedeltà. Occorre accettare la pluralità come originaria, il che non significa che qualunque cosa vada bene, che tutto possa essere cristiano, ma che non ci si deve mai irrigidire in una forma particolare pretendendo che essa sia il fondamento. L'origine cristiana ci è data come racconto e non come dottrina.

Se c'è una cosa di cui possiamo essere certi, dunque, è che la nostra fede non è e non può essere la stessa dei nostri padri e delle nostre madri (che la formula tradizionale omette sempre di citare, in ossequio a una logica nascostamente dominante). Credere nel modo in cui loro hanno creduto significa far affidamento sulla loro fede lasciando svigorirsi la nostra. Inoltre, cosa sappiamo davvero della loro fede? Ne conosciamo le formule, le attestazioni, ma ci sfuggono le condizioni in cui è sbocciata, in cui è stata recepita e difesa. Ci sfugge perfino il numero e la varietà di coloro che ci sono padri e madri nella fede. Si pensi all'intuizione di Ernesto Buonaiuti, il quale in un saggio composto negli ultimi anni di vita, ormai allontanato non solo dalla Chiesa cattolica ma anche dall'università italiana (come conseguenza dei Patti lateranensi), si serve dell'espressione classica «la fede dei nostri padri» per definire, con mossa sorprendente, la religiosità mediterranea⁴¹. Nelle sue parole

⁴¹ E. Buonaiuti, *La fede dei nostri padri*, Modena 1944.

la fede dei padri non è quella che pensavamo fosse, acquista un'ampiezza e una indefinitezza contrastanti con il senso di caratterizzazione identitaria che la formula ha sempre posseduto. Buonaiuti ci invita a riconoscere, con un senso molto ingenuo dell'armonia della composita religione mediterranea, padri sconfessati o dimenticati, da Zarathustra a Eraclito. Essi continuerebbero ad animare segretamente la nostra fede, ricondotti nel suo alveo a seguito di quella «conflagrazione rigeneratrice»⁴² di cui le Scritture ebraico-cristiane danno testimonianza. In questo modo lo storico del cristianesimo mette in dubbio che la traiettoria storica di sviluppo della nostra fede si rifletta adeguatamente nel «deposito della rivelazione ... chiuso per sempre»⁴³. Nella fede a cui siamo stati generati c'è più di quanto siamo soliti ravvisare, dice Buonaiuti. C'è una lenta maturazione di concezioni ereditate da culture diverse, un sottile gioco di influenze e contaminazioni, una evoluzione paziente in cui niente va davvero perduto, infine una «saturazione della religiosità, con gli elementi di un'etica energetica e operante»⁴⁴ caratteristica di quello che, di lì a pochi anni, Karl Jaspers definirà come il periodo assiale⁴⁵. La nostra fede ha molti padri e nessun padrone, sembra dire Buonaiuti. Riappropriarci della sua ricchezza sedimentata ci rende più consapevoli di quanto le sue manifestazioni possano essere ancora dense e telluriche, di quali spinte irrazionali e vitalistiche essa abbia saputo governare, convogliando la loro energia per elevarsi più in alto.

Nella fede dei padri, e dei padri che non sapevamo di aver avuto, giunge dunque a noi, nel migliore dei casi, un'opportunità da convalidare con l'esperienza in condizioni inedite, non un'indennità contro tutte le forme di dispersione, di offuscamento, di perdita di senso. Con buona pace di tanta retorica omiletica, non c'è in essa alcuna formula segreta per un'esistenza riuscita. Non è possibile, ad esempio, verbalizzare tutto ciò che appartiene al ricco processo di «trasmissione sensoriale della fede»⁴⁶. Né la fede dei nostri padri può essere considerata l'affidabile cinghia di trasmissione del 'dato' rivelato, il «termine medio, che c'induce a credere», come afferma Tommaso d'Aquino⁴⁷. Abbiamo visto che l'idea della tradizione della fede come lungo fiume tranquillo,

⁴² *Ibidem*, p. 318.

⁴³ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁵ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1949), trad. it., Milano 1965.

⁴⁶ G. Larcher, *Religione nel 'cultural turn': prolegomeni a un'estetica teologica per l'oggi*, in S. Knauss - D. Zordan (edd), *La promessa immaginata*, pp. 17-35, qui p. 33.

⁴⁷ Tommaso d'Aquino, *De veritate* 14, 2, ad9; trad. it. *Sulla verità*, Milano 2005, p. 1075.

che fluisce nel tempo ingrossandosi e mantenendo vivo il contatto con l'unica sorgente, sia in realtà un costrutto positivista e tranquillizzante, che non tiene conto della frattura iniziale posta da Gesù stesso, quando ha reso silenziosa la propria voce, ha cancellato le sue tracce affidando senza riserve la novità di cui era portatore alla testimonianza molteplice e frammentaria dei suoi primi seguaci. È bene per noi che, venendoci a mancare, Gesù non ci abbia lasciato alcun idolo «suscettibile di essere circoscritto da un sapere»⁴⁸. È bene per noi che la tradizione ricevuta non sia «un'eredità costituente un patrimonio valido *per se stesso*»⁴⁹. È bene per noi che solo la nostra esperienza sia «la prova» della verità della parola dei vangeli⁵⁰.

Il capolavoro di Andrej Tarkovskij, *Andrej Rublëv* (1972), ricapitola con un'immagine efficace le risorse e i limiti della «fede dei nostri padri». Nell'episodio conclusivo del film, intitolato «La campana», si racconta la drammatica vicenda di Boriška, giovane fonditore di campane nella Russia turbolenta del XV secolo. Un Gran Duca invia i suoi messi nel paese alla ricerca di artigiani fonditori, ma la ricerca è infruttuosa giacché la popolazione è stata decimata dalla peste e dalle scorrerie dei Tartari. Solo Boriška, figlio orfano di un fonditore, si propone ai messi, alquanto dubbiosi delle capacità del ragazzino. Questi sostiene che il padre, prima di morire, gli ha confidato il segreto della fusione. Egli ottiene l'incarico dal Gran Duca e si dedica corpo e anima alla realizzazione della campana, ricordandosi della lezione paterna e affidandosi al suo innato talento senza prestare orecchio ai ragionevoli consigli della squadra di artigiani più anziani posti al suo servizio. Essi sanno bene che un eventuale fallimento segnerebbe la condanna a morte di tutti loro. Al termine di un lavoro estenuante la campana, issata su un'impalcatura davanti alle autorità, emette il primo grave rintocco, per la gioia del popolo radunatosi tutt'intorno. Nell'esultanza generale, Boriška crolla a terra in lacrime. Andrej Rublëv, il grande pittore di icone protagonista del film, che ha assistito silenziosamente a tutte le fasi del delicato lavoro, si avvicina al ragazzino per confortarlo. Boriška gli confida di non conoscere il segreto della fusione, che suo padre portò con sé nella tomba. Commosso, Andrej rompe il voto di silenzio che si era autoimposto da anni e ritrova la fiducia nelle possibilità dell'arte.

⁴⁸ M. de Certeau, *Debolezza del credere*, pp. 194-195.

⁴⁹ P. Gisel, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, trad. it., Bologna 2009, p. 58.

⁵⁰ M. Henry, *Parole del Cristo*, trad. it., Brescia 2003, p. 95.

Boriška rappresenta per Tarkovskij l'artista che mette il gioco l'intera esistenza per realizzare un'opera in grado di dare sollievo e speranza agli esseri umani. Ma arte e fede sono legate per Tarkovskij: il giovane fonditore è sostenuto dalla fede nella possibilità di creare qualcosa di grande. Egli ha ereditato questa fede dal padre (come lo stesso Tarkovskij, figlio di un eminente poeta), ma ciò che ha ricevuto non è racchiuso in una formula, in un segreto spendibile alla bisogna. Boriška deve millantare l'esistenza di questo segreto per ottenere l'incarico, ma tutto ciò che il padre gli ha lasciato dovrà diventare una conquista personale, attraverso il rischio e l'assunzione testarda di responsabilità. «Non c'è nessun segreto», rivela infine attraverso le lacrime. Con queste parole egli si sgrava di un peso e riconosce il giusto rapporto con il padre, che gli ha permesso di diventare fonditore portando nella tomba il suo segreto e aprendo davanti al figlio lo spazio di una prassi necessariamente nuova. Ritroviamo qui ciò che de Certeau ha chiamato la relazione del *dire* e del *fare* della fede, e cioè «l'operazione multiforme di iniziative che sono nate da uno scarto in rapporto all'insegnamento ricevuto»⁵¹. Irriducibile ai linguaggi che la decodificano (al «segreto»), questa prassi della fede è fatta di superamenti e di partenze necessari per rimanere nel solco di ciò che la istituisce.

4. Il principio 'rivelazione' e la verità cristiana

Nel percorso fatto finora ho cercato di evidenziare la discontinuità o spaccatura tra la fede e l'esperienza umana in regime cristiano, che la teologia, facendo opera di mediazione, deve articolare senza pretendere di ripianare del tutto. Lo scarto che rimane tutela l'indisponibilità della fede a oggettivare la sua verità, il suo rimando a un orizzonte 'altro' che rifugge ogni analisi razionale, anche quelle condotte dalla teologia con più avventato ardire. In seguito ho mostrato come questo scarto sia rinvenibile precisamente nel modo in cui l'avvenimento di Gesù si affida all'economia della tradizione cristiana occultando in essa la propria singolarità. Rimane ora da affrontare il nodo della rivelazione. Se giungo solo ora a questo tema pur così importante è proprio per rompere la consuetudine, ancora in parte diffusa in teologia, di partire da una 'analisi' della rivelazione di Dio rispetto alla quale la fede si configurerebbe come risposta obbediente. In questo modo si ricade in una comprensione della fede definita esclusivamente dall'alto, che non

⁵¹ M. de Certeau, *Debolezza del credere*, p. 201.

riesce a cogliere il suo (pur complicato) inerire all'esperienza umana e alla dimensione di fiducia esistenziale.

L'inconveniente maggiore di un tale modo tradizionale di procedere è la pretesa di oggettivare la rivelazione stessa indipendentemente dalla fede, come un dato osservabile e descrivibile con i metodi e le procedure di cui la teologia dispone. A tale pretesa si è giunti, a partire dalla prima modernità, nel tentativo temerario di controbattere sul loro terreno le critiche della razionalità scientifica alla religione. Sentendosi incapace di difendere in modo probante la verità della fede, l'apologetica moderna ha arretrato la propria linea difensiva sul tema della rivelazione cristiana, radicalizzandolo e formalizzandolo poco a poco in un concetto. Della rivelazione così isolata si presumeva di poter sostenere al tempo stesso l'origine soprannaturale e l'evidenza del suo prodursi nella storia. La fede appariva di conseguenza come la risposta non solo adeguata ma dovuta, almeno come disponibilità d'animo, per chiunque fosse disposto a riconoscere la verità del 'fatto' della rivelazione. Questa strategia difensiva, suscitata dall'ansia di dimostrare una competenza in fatto di 'verità', portò la teologia ad assumere una concezione della verità estranea alla fede e al suo libero accoglimento. Al compimento della parabola della modernità, nella seconda metà del XIX secolo, sarà il magistero stesso a dare pieno riconoscimento a questa declinazione razionalista del pensiero teologico. La costituzione dogmatica *Dei Filius* (1870) del Concilio Vaticano I assegna per la prima volta al concetto di rivelazione un ruolo strategico in ordine alla comprensione della struttura fondamentale della fede cristiana. L'importante documento, che si muove in un contesto decisamente intellettualistico, intende la rivelazione come una 'istruzione' che emana dall'autorità divina e che si trova «contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte ricevute dagli Apostoli ... tramandate di generazione in generazione fino a noi»⁵². Manca quasi del tutto l'attenzione per la forma storica e cristologica della rivelazione. La definizione di fede, coerentemente, è di tipo teorico-istruttivo. Infine anche la tradizione ecclesiastica viene vista in piena continuità con la rivelazione, come trasmissione documentaria di informazioni garantite.

La costituzione *Dei Filius* ha rappresentato il punto drammatico di massima esplicitazione possibile della rivelazione come fondamento oggettivabile su cui si sostiene la 'verità' della fede cristiana. Il magistero non retrocederà da questa posizione onerosa fino sostanzialmente alla metà del

⁵² Cost. Dogm. *Dei Filius*, cap. II, in H. Denzinger - P. Hünermann (edd), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum fidei et morum*, ed. bilingue, Bologna 1998, DH 1501.

XX secolo, con la pubblicazione dell'enciclica *Humani Generis* (1950) di Pio XII «circa alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica». Il periodo compreso tra la pubblicazione dei due documenti può essere visto come il tempo di una «progressiva dogmatizzazione dei fondamenti della fede»⁵³ comandata dal concetto di rivelazione che si è ormai insediato al centro della visione cattolica della realtà. Tale concetto, e il linguaggio essenzialista che lo esprime, diventano allora, come ebbe poi a notare lucidamente Maurice Bellet, «ciò che noi avevamo bisogno di conservare e di possedere per poter credere»⁵⁴. Durante questo periodo però la teologia, pur con tutte le difficoltà cui già in precedenza ho fatto riferimento, prepara il terreno e allestisce le 'false piste' che consentiranno infine una svolta.

Tale svolta trova un'accoglienza almeno parziale nella riflessione del Concilio Vaticano II, che nell'unica costituzione dogmatica promulgata, *Dei verbum* (1965), invita a guardare alla rivelazione ponendo l'accento più sul suo carattere di evento che sui contenuti da essa veicolati. Rivelazione indica per il documento conciliare non un 'deposito' di verità soprannaturalmente garantite, ma la radicale apertura di Dio verso l'umano, un evangelico e amicale venire incontro agli individui, ai loro bisogni e alle loro domande. Una sterzata piuttosto decisa. E tuttavia, come si poteva prevedere, tale svolta di *Dei Verbum* ha aperto per la teologia cristiana una stagione di tentativi di riformulazione non sempre coerenti del nesso rivelazione/fede. Il problema rimane aperto e in attesa di un assestamento ancora non chiaramente individuato. Proviamo a sintetizzare la questione.

La fede cristiana implica uno specifico riferimento a un evento di rivelazione, a una iniziativa o parola divina. Ciò significa anzitutto che essa non trova in se stessa il proprio fondamento, la propria giustificazione, il proprio fine. Tuttavia 'rivelazione' rimane uno strumento concettuale, solo marginalmente presente nel Nuovo Testamento e utilizzato poi nel corso della tradizione cristiana, e in maniera sistematica durante l'epoca moderna, per dire il centro della fede cristiana. Ma il 'centro' della fede non ne custodisce la garanzia. La rivelazione è il principio di comprensione della fede, non qualcosa che la precede e la giustifica. Anzi, «la rivelazione non potrebbe esistere senza l'atto che la riceve»⁵⁵.

⁵³ Cfr. C. Theobald, *La progressiva dogmatizzazione dei fondamenti della fede*, in B. Sesboué - C. Theobald (edd), *Storia dei dogmi*, IV: *La Parola della salvezza XVI-XX secolo*, trad. it., Casale Monferrato 1998, pp. 203-229.

⁵⁴ M. Bellet, *La paura o la fede: analisi del prete*, trad. it., Roma 1968, p. 538.

⁵⁵ C. Theobald, *La Rivelazione*, trad. it., Bologna 2009, p. 52.

Il centro della fede, indicato dal principio rivelazione, si attesta in una serie di luoghi *testimoniali*, quali la Sacra Scrittura, la liturgia, la tradizione ecclesiale, che offrono di fatto, come sottolineato da de Certeau, delle tracce plurali, comunitarie e differenziate. Compresa in riferimento alla fede, non come un 'dato' isolabile ma come 'principio', la rivelazione è essenziale per non smarrire la singolarità della fede. Ha scritto Elmar Salmann:

«La fede è ammissibile solo se Dio e uomo sono una differenza, *la* differenza. Laddove invece questa diversità non è ammessa *per principio*, neppure la fede può essere una cosa seria, se non come mistificazione della mancanza di verità»⁵⁶.

Il principio rivelazione afferma precisamente questa differenza, e svolge affermandola un'essenziale funzione pedagogica, in quanto educa gli individui a mettersi sulle tracce di Dio, che essi possono cogliere lungo il corso della loro storia.

Tuttavia – è bene ribadirlo, per quanto a lungo l'idea contraria sia stata sostenuta in teologia – la rivelazione non si dà come cosa tra le cose del mondo. Essa si dà storicamente sempre e solo sotto forma di attestazione, non in forma pura ma «come principio di un agire e in ciò di una rinnovata libertà»⁵⁷. Di conseguenza, quella di rivelazione non è una categoria di cui servirsi come un grimaldello per forzare il carattere indeducibile della fede cristiana, cioè per parlare di Dio e di un suo manifestarsi nella storia che si pretenderebbe trasparente, documentabile, misurabile. La rivelazione, insomma, non dice l'evidenza di Dio. A ben vedere, non dice di Dio nient'altro se non il fatto che può divenire oggetto di esperienza per coloro che si affidano fiduciosamente alla parola del Vangelo. Rivelazione non è il versante oggettivo della fede (non è quel fatto/dato oggettivo che la fede sarebbe chiamata soggettivamente a riconoscere), quanto piuttosto il suo versante di esperienza non preventivabile che apre nuovi orizzonti, dà forma nuova a interrogativi, situazioni, modi di vedere le cose. In questo senso, essa esprime l'alterità e la gratuità di Dio che non è mai comprensibile come rassicurazione per gli esseri umani, bensì come provocazione a mantenersi nella meraviglia. Il principio rivelazione urta la nostra spontaneità conoscitiva, da cui la fede non può illudersi di lasciarsi condurre. Esso è indice di uno scarto, ma rimane indice. In maniera precisa, il teologo gesuita Christoph Theobald ha scritto:

⁵⁶ E. Salmann, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Casale Monferrato 1996, p. 113.

⁵⁷ A. Dal Pozzolo, *La fede tra estetica, etica ed estatica*, Roma 2011, p. 358.

«La Rivelazione non si situa ... esclusivamente al punto di partenza della catena di trasmissione, essa è all'opera ogni volta che si produce l'evento unico e non programmabile di una ricezione nella fede, poiché niente la garantisce, nemmeno il dono di sé di colui che annuncia il vangelo»⁵⁸.

Questa comprensione della rivelazione come principio inerente all'accadere della fede obbliga a superare definitivamente lo schema classico secondo il quale rivelazione e fede sono i due momenti di un dialogo fra Dio e l'essere umano e stanno tra loro in un rapporto di chiamata-risposta. L'automatismo implicito in questo schema ostacola una corretta comprensione del darsi della fede nell'esperienza. La 'chiamata' cui la fede risponde è un momento della fede stessa, non è un appello riscontrabile come tale in uno spazio neutro, indeterminato. L'accantonamento dello schema binario chiamata-risposta non significa ignorare lo spossamento di sé che la fede e l'iniziativa divina implicano per chi crede, ma impegnarsi a coglierli laddove si danno e non in uno spazio formalizzabile a priori che produrrebbe il risultato della fede.

Affermare che non c'è rivelazione prima e a prescindere dalla fede non significa che la rivelazione sia un mero prodotto della fede. Tuttavia tale ripensamento profondo del nesso rivelazione/fede conduce a riconoscere la piena legittimità metodologica dell'approccio delle scienze umane quali per esempio la psicoanalisi e la sociologia, per le quali la rivelazione divina sarebbe una creazione umana. Tali discipline sono pienamente autorizzate a porsi in questa prospettiva, ed è una prospettiva che si può rivelare utile anche per la teologia, nella misura in cui la rende più sensibile ai molteplici radicamenti storici e culturali dell'esperienza della fede. Se infatti, per fede, si considera l'essere umano esclusivamente come l'ambito dell'azione di Dio, come il consegnatario di una rivelazione del tutto estrinseca a lui, si finiscono per occultare i meccanismi concreti della produzione dei significati, o per pensare che il solo modo di tutelare la propria esperienza credente sia quello di radicarla in una oggettività originaria e inalterabile.

Giuseppe Mazza ha sottolineato la necessità per la teologia di uscire dallo schema platonico che per secoli ha determinato le categorie concettuali che riguardano la nostra relazione con il divino. Egli ha suggerito in quest'ottica di ripensare la rivelazione in un senso 'osmotico' e 'performativo' piuttosto che secondo il modello classico, gerarchico e sacramentale. Dio si rivela a noi non dove già crediamo di sapere, perché questo sapere-già ostruisce le possibilità di un lasciarsi sorprendere.

⁵⁸ C. Theobald, *La Rivelazione*, p. 72.

«Se c'è un campo su cui la cultura religiosa (specialmente cattolica) ha riflettuto veramente poco, esso è certamente la *tipologia* del contatto comunicativo tra Dio e l'uomo. Trincerandosi dietro la (innegabile) difficoltà di esprimere il *come* della rivelazione, non solo storica ma anche 'cosmica', la teologia ha glissato spesso su un aspetto che in realtà, a ben pensarci, è forse il *più quotidiano, tangibile, immediatamente esperito* di tutta la riflessione credente: il complesso di processi-eventi-cose attraverso cui la rivelazione mi interpella, parla a *me*, mi raggiunge e mi convoca con vie e canali diversissimi e a volte inusuali»⁵⁹.

Il mondo in cui viviamo la nostra esistenza può essere un «vangelo feriale, forse apocrifo»⁶⁰ che comunica la presenza di Dio in modo non predeterminato ma osmotico, secondo cioè segni frammentati e diffusi che parlano all'individuo in quanto intercettano singolarmente la sua dinamica performativa di costruzione del sé. La rivelazione di Dio mi raggiunge in un atto di ri-creazione performativa simile a quella che si produce nello spazio del gioco, che non si limita a supporre un senso ma contribuisce a crearlo⁶¹.

Le categorie di osmosi e di performance forniscono uno strumento duttile per pensare l'accadere concreto di una 'ricezione nella fede' personale e irripetibile della rivelazione di Dio nel nostro tempo. Esse sovvertono in maniera salutare lo schema classico di chiamata-risposta cui rimaniamo inevitabilmente affezionati. Qualcuno potrebbe obiettare che lo schema di chiamata-risposta è rispettoso di ciò che raccontano i vangeli: un avvenimento oggettivo che segna la storia e suscita la fede. È imprevedibilmente accaduto 'qualcosa' nella storia dei primi discepoli che ha suscitato la loro risposta di fede: l'incontro stesso con Gesù. Pensiamo all'invito rivolto da parte di Gesù a un gruppo di pescatori sbalorditi:

«Mentre passava lungo il mare di Galilea, egli vide Simone e Andrea, fratello di Simone, che gettavano le reti in mare, perché erano pescatori. Gesù disse loro: 'Seguitemi e io farò di voi dei pescatori di uomini'» (Mc 1,16-17).

Così per l'evangelista Marco inizia la storia cristiana: una chiamata, un appello udibile che sottrae alla quotidianità dell'esistenza, a cui seguirà una risposta personale, dapprima titubante, poi convinta. Questo schema non è però sempre riscontrabile in modo così netto. Nel vangelo di Giovanni i primi discepoli di Gesù (uno dei quali è lo stesso Andrea del racconto precedente) sono uomini della cerchia di Giovanni Battista che, sollecitati da costui, si mettono spontaneamente a seguire Gesù. E Gesù,

⁵⁹ G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Roma 2005, pp. 116-117.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 186.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, p. 519.

«osservando che lo seguivano, domandò loro: ‘Che cercate?’ Ed essi gli dissero: ‘Rabbi (che, tradotto, vuol dire Maestro), dove abiti?’ Egli rispose loro: ‘Venite e vedrete’. Essi dunque andarono, videro dove abitava e stettero con lui quel giorno. Era circa la decima ora» (Gv 1,38-39).

Qui l’invito di Gesù non giunge inaspettato, è preceduto e motivato da un essersi messi in cammino sulle sue tracce. Nei vangeli troviamo dunque modalità diverse di articolare, attraverso la narrazione dell’incontro con Gesù, l’accendersi della fede. Tra il cercare e il trovare, il desiderare e l’imbattersi, esiste una sorta di coimplicazione. Inoltre, non dobbiamo dimenticare che tali racconti non sono una mera cronaca, sono maturati e composti alla luce della fede del cui accadere intendono dare testimonianza. Essi non ‘rivelano la rivelazione’ ma testimoniano una fede, fede proposta a noi come paradigmatica per le modalità della sua attivazione.

Ma c’è ancora dell’altro. Accanto ai vangeli troviamo nel Nuovo Testamento la testimonianza di Paolo, che nella Lettera ai Galati scrive:

«Vi dichiaro dunque, fratelli, che il vangelo da me annunciato non è opera d’uomo, perché io stesso non l’ho ricevuto né l’ho imparato da un uomo, ma l’ho ricevuto per rivelazione di Gesù Cristo» (Gal 1,11-12).

La sua affermazione perentoria colpisce se si considera che egli ha incontrato Gesù solamente per il tramite della comunità primitiva. A quale «rivelazione» dunque fa appello? Evidentemente a quell’evento di trasformazione interiore sulla via di Damasco raccontato negli Atti degli Apostoli (At 9,1-9), che ha segnato il suo itinerario personale. Non ci troviamo qui, per riprendere le parole di Christoph Theobald, «al punto di partenza della catena di trasmissione», ma già significativamente un passo più avanti, quando Gesù non è più presente, i primi cristiani sono un gruppo riconosciuto e oppresso dalle autorità giudaiche, e proprio Paolo si distingue per il fervore con cui li perseguita. La ‘folgorazione’ che lo coglie e che, nell’immaginazione codificata dalle rappresentazioni dell’arte sacra, lo disarciona da un cavallo che le fonti bibliche ignorano, è il riprodursi di un evento «non programmabile di una ricezione nella fede». Ponendoci nell’ottica di Paolo, siamo autorizzati a riconoscere in tale evento un’attestazione di «rivelazione», e al tempo stesso a riflettere sul carattere personale, performativo e interiore dell’atto di ricezione in cui tale attestazione si dà.

L’obiezione, dunque, secondo la quale lo schema di chiamata-risposta corrisponde alla modalità in cui la Scrittura stessa presenta il nesso rivelazione/fede, non tiene. Questo schema è proposto nella Bibbia come un *pattern* narrativo la cui ricchezza testimonia di una pluralità di

percorsi di fede nei quali sempre si rinnova e agisce l'iniziativa di Dio, il suo rivelarsi a noi che è inerente al nostro accoglierlo. Con l'appellarsi di Paolo a una «rivelazione» che non corrisponde immediatamente all'incontro con il Gesù storico si incunea nella Scrittura un modello di esperienza del manifestarsi di Dio in grado di riaccendersi lungo la storia cristiana a misura della capacità dei discepoli di ogni tempo di mantenersi in ascolto. L'altra tipica scena di conversione cristiana che si può affiancare a quella di Damasco è quella di Milano che riguarda Agostino d'Ippona, giunto in città come professore di retorica in un periodo di profondo tumulto e inquietudine. Agostino cerca risposte che non sa darsi. Ciò che gli accade è raccontato dall'interessato nel celebre libro VIII delle *Confessioni*:

«Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto, dalla casa vicina mi giunge una voce, come di un fanciullo o di fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: 'Prendi e leggi, prendi e leggi'. Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura ... L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato»⁶².

Obbedendo a tale comando, Agostino va a recuperare il libro delle Lettere di Paolo che aveva da poco lasciato e le parole su cui cadono i suoi occhi suonano per lui come un appello incondizionato. Non appena terminata la lettura, «una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono»⁶³. L'aspetto rilevante del racconto è la sua attenzione a esplicitare una dinamica di appello o rivelazione che non possiede un'evidenza automatica, ma richiede un esercizio di interpretazione. Agostino non nasconde affatto la natura incidentale e contingente dell'episodio (il canto di una voce infantile) che egli comprende come un segno divino. Non si preoccupa di certificare la bontà della sua interpretazione, ma passa subito a mostrarne l'efficacia: grazie a questo segno incerto egli è stato reso sensibile a una parola della Scrittura accolta in modo nuovo e perciò capace di dissipare le tenebre del dubbio. È proprio questo approdo di fede, la ricezione performativa nella fede in una condizione di improvvisa e intensa lucidità, che consente di parlare di un comando divino, dunque di una chiamata a cui rispondere.

Lo schema di chiamata-risposta si ripropone, dunque, anche al di là delle origini cristiane e dice l'atto libero della persona umana che dà credito a

⁶² Agostino d'Ippona, *Le confessioni*, trad. it., VIII, 11, 25, Roma 1965, p. 245.

⁶³ *Ibidem*, VIII, 12, 29, p. 249.

una verità la quale le appare afferrabile per il balenare, *nel contingente*, di una chiarezza improvvisa. Tale schema dice senza dubbio qualcosa di vero a livello storico-pratico, ma non può essere formalizzato costruendo su di esso una «teologia dei due piani», per la quale la chiamata è il versante soprannaturale e la risposta quello naturale. Nessuna verità, nemmeno quella di Dio, si dà nella storia come verità in sé e per sé, bensì sempre come verità attestata, incarnata, testimoniata. Come verità che si compie nel soggetto credente, quando questi si lascia trasformare da ciò che ha incontrato sui suoi passi.

5. Immaginare per credere

La rivelazione di Dio non si impone. Essa è tale solo per una libertà incline a cogliere le tracce storiche e pratiche della sua attestazione. Queste tracce possiedono una qualità persuasiva, ma sono al tempo stesso frammentarie e volatili. Le coglie colui o colei che vuole coglierle perché già se ne sente attratto. «Nessuno crede alcunché se prima non ha pensato di doverlo credere»⁶⁴, riconosce Agostino pur teso allo sforzo di dimostrare ai pelagiani che tutto è grazia nella fede. Credere o non credere rimane «nell'arbitrio della volontà umana»⁶⁵. Pierluigi Lia lo ha affermato nel modo più netto: «l'interlocutore di Dio è la volontà», la quale «non ha altra causa che se stessa»⁶⁶. È a questa particolare dinamica che devo ora prestare attenzione. Si tratta di un passaggio decisivo per ricondurre la fede nell'alveo dell'esperienza umana e delle opzioni morali del soggetto, pur tenendo ferma la sua 'differenza'. Si tratta però anche di una dinamica che la teologia è poco avvezza a trattare come tale e nei confronti della quale nutre istintivamente qualche diffidenza.

Diffidenza peraltro comprensibile. Se la fede è una forma di libera adesione prima che di ascolto obbediente, se è più un 'volere' che non un 'dovere', la teologia si trova, almeno apparentemente, destituita del suo compito di indicare la verità della fede. Le cose però non stanno proprio in questi termini. La qualità di verità della fede che la teologia è in grado di attestare criticamente si misura nell'ordine umano delle credenze, non nell'ordine ontologico del reale. Il fondamento ultimo

⁶⁴ Agostino d'Ippona, *De Praedestinatione sanctorum*, 2, 5, in Agostino d'Ippona, *Opere di Sant'Agostino*, trad. it., Roma 1987, XX, p. 229.

⁶⁵ *Ibidem*, 5, 10, p. 243.

⁶⁶ P. Lia, *Finalmente come Dio? Considerazioni inattuali sullo statuto morale della soggettività*, Milano 2012, pp. 193 e 197.

della verità e della certezza della fede è lo stesso essere Dio di Dio⁶⁷, e su questo la teologia, come chiunque altro, ha ben poco da dire. La fede, da parte sua, «non investe direttamente la mente, e tanto meno la mente attinge la fede»⁶⁸.

Ciò non toglie che i teologi abbiano sempre faticato a individuare le forme e i modi della decisione umana inerente alla fede, e abbiano messo prudentemente le mani avanti di fronte ad affermazioni ritenute troppo insistenti in questa direzione. Si pensi alla diffidenza che ha accompagnato la recezione di un'opera teologica pur destinata ad avere una straordinaria influenza su tutto il medioevo cristiano, vale a dire il *corpus* dell'autore bizantino che scrisse sotto lo pseudonimo di Dionigi Areopagita, probabilmente un monaco siriano del VI secolo. All'inizio del trattato *Teologia mistica* egli esorta il destinatario con queste parole: «in piena ignoranza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essere e conoscenza»⁶⁹. In questo protendersi c'è tutta la dimensione desiderante e amante della fede, che intravede o intuisce qualcosa come un bene possibile e si getta in avanti per afferrarlo, con la consapevolezza che tale gesto non è il risultato di un ragionamento oggettivabile, ma di una volizione «in piena ignoranza». Siamo di fronte a un'iperbole? Non del tutto. Anche chi, nella tradizione cristiana, ha il più grande rispetto per il potere conoscitivo dell'essere umano e per il ruolo che tale potere assolve nell'atto di credere, si troverà d'accordo con lo Pseudo-Dionigi sulla dinamica di questo «protendersi», anche se non sulla sua cecità. Prendiamo Tommaso d'Aquino. Che la fede sia libera, per lui, non implica il fatto che il nostro volere determini esteriormente (dunque arbitrariamente) l'intelligenza, dal momento che la stessa intelligenza non è una produzione di concetti, ma una penetrazione dell'essere delle cose in virtù di inclinazione connaturale e simpatia⁷⁰. Ora, conoscere un oggetto per simpatia significa che l'intelligenza che conosce è solo astrattamente distinguibile dalla tendenza, dal desiderio che mi muove verso il medesimo oggetto. La figura della *prospection* proposta da Blondel è un tentativo di interpretare questo dinamismo dell'intenzionalità della conoscenza che si realizza attraverso

⁶⁷ Cfr. W. Kasper, *Introduzione alla fede*, trad. it., Brescia 1973, p. 79.

⁶⁸ M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, V, 1, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 2009, p. 510.

⁶⁹ Dionigi l'Areopagita, *Tutte le opere*, trad. it., Milano 1981, p. 406.

⁷⁰ Su questa linea si muove l'ambiziosa e influente rilettura di Tommaso proposta da P. Rousselot, *L'intellettualismo di San Tommaso* (1908), trad. it., Milano 2000.

la prospettazione di un senso desiderato, un «assaggio anticipato di una verità»⁷¹.

85

Se questo pro-tendere non si produce nella piena ignoranza, come esigeva Dionigi nel suo slancio mistico, si produce almeno nella penombra, come dirà Newman, in modo più equilibrato, nei suoi straordinari *Sermoni universitari* di Oxford. Per il pensatore inglese la fede implica un esercizio della ragione di natura anticipativa o presuntiva. Presupporre non significa fare congetture a caso. Si tratta di un avanzare nella penombra («a moving forward in the twilight»⁷²), ma non alla cieca o senza punti di riferimento. Le presupposizioni traggono forza e valore dalla loro convergenza, una qualità che non appare da sé ma si manifesta laddove ci dedichiamo a qualcosa con vero coinvolgimento, quando *ci interessa* cogliere una accumulazione di probabilità le quali, considerate analiticamente una a una, non hanno forza. Una tale convergenza deve essere desiderata per apparire riconoscibile e motivare così un assenso. Lo ribadisce senza giri di parole il filosofo americano William James, nel corso di una conferenza a pochi anni dalla morte di Newman: «Se il vostro cuore non *desidera* un mondo in realtà morale, la vostra testa certamente non vi farà credere in un mondo siffatto»⁷³. Non crederò dunque in un Dio che non ho desiderato. Proprio per non assoggettare la realtà della fede cristiana al dominio e alla logica del desiderio, il linguaggio teologico tradizionale della neoscolastica qualificava il desiderio di Dio nell'essere umano come 'inefficace' e 'velleitario'. Equilibrismi di questo tipo mortificano la dinamica profonda dell'atto religioso. Henri De Lubac lo coglierà perfettamente, protestando contro questo modo di esprimersi in virtù del fatto che «il desiderio di Dio è assoluto»⁷⁴, e pagherà un caro prezzo per le sue affermazioni.

Tuttavia, si capisce la preoccupazione che si esprime in espressioni tecniche assai poco felici come quelle del desiderio velleitario e inefficace di Dio: si tratta sempre di distinguere scrupolosamente i piani, per tutelare la 'differenza' della fede. L'impressione di una corrispondenza diretta tra desiderio e fede è ciò che rende molte persone sospettose nei confronti dell'ipotesi della fede. Per Peter Sloterdijk essa è «un puro effetto anticipante», che, in analogia con l'effetto placebo, «si potrebbe

⁷¹ M. Blondel, *La Pensée*, I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris 1934, p. 98.

⁷² J.H. Newman, *Quindici sermoni all'università di Oxford*, XII, 36, trad. it. in J.H. Newman, *Scritti filosofici*, Milano 2005, p. 459.

⁷³ W. James, *Volontà di credere*, trad. it., Milano 1984, p. 77.

⁷⁴ H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (1946), Paris 1991, p. 484.

chiamare 'effetto movebo'»⁷⁵. André Comte-Sponville ha scritto: «Se non credo in Dio è anche, e forse soprattutto, perché preferirei che esistesse»⁷⁶. L'ateo motiva la sua scelta, in quest'ottica, non sulla base di ragioni più solide di quelle del credente, ma sulla base di quella che considera una miglior vigilanza dei propri desideri, del bisogno che tutti abbiamo di essere consolati, rassicurati.

Non c'è dunque fede possibile se non desiderata, ma assecondare i propri desideri con la fede comporta senza dubbio un rischio. La fede, osserva ancora Newman, «rischia e azzarda»⁷⁷, ma perché tale rischio non sia avventato, perché la fede a cui approda non sia «indebolita dall'eccitazione né depressa dalla schiavitù né distorta dalla stravaganza»⁷⁸, ciò di cui abbiamo bisogno non è una dimostrazione, è invece il vaglio dei nostri desideri. Siamo responsabili di ciò che desideriamo, di ciò che amiamo. «La salvaguardia della fede è una retta disposizione del cuore»⁷⁹. La teologia dovrebbe però ammettere francamente questa dimensione di rischio della fede, invece di sminuirla adducendo ragionamenti formali. Con essi i teologi sono spesso tentati «di gonfiare ed esagerare, o di sistemare eccessivamente», invece di riconoscere che il loro impiego produce al meglio «esempi e simboli»⁸⁰. Anche se corretti, questi ragionamenti non si prestano a essere seguiti passivamente, valgono come suggerimenti che richiedono «una mente attiva, pronta, pura e docile, che possa gettarsi in ciò che si dice»⁸¹. Detto con William James: «l'inerzia o la vitalità di un'ipotesi non è una proprietà intrinseca di quest'ultima, ma è in rapporto con il singolo pensante»⁸².

Desiderare, anticipare, precorrere, presumere, gettarsi in avanti: sono questi dunque i verbi che descrivono, per Newman, l'atteggiamento che può condurre alla fede. Ora, ciò di cui abbiamo bisogno, per compiere tutte queste azioni, è l'immaginazione, intesa in senso ampio come quella capacità di produrre immagini che è inerente alle nostre esperienze (sentimenti, pensieri, azioni). Attraverso l'immaginazione focalizziamo l'oggetto della nostra considerazione in sua assenza. Non posso credere

⁷⁵ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Milano 2010, p. 301.

⁷⁶ A. Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Paris 2000, p. 125, (traduzione mia).

⁷⁷ J.H. Newman, *Quindici sermoni all'università di Oxford*, XII, 26, in J.H. Newman, *Scritti filosofici*, p. 443.

⁷⁸ *Ibidem*, XII, 25, p. 443.

⁷⁹ *Ibidem*, XII, 16, p. 435.

⁸⁰ *Ibidem*, XIII, 35, p. 503.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² W. James, *Volontà di credere*, p. 56.

in un Dio che non so immaginare. Anche il Dio di cui rifiuto l'esistenza è anzitutto colui che ho immaginato. Ha scritto Enzo Bianchi:

87

«Non dovremmo dimenticare che parlare della fede non significa parlare di Dio: altro è Dio, altra è la fede in Dio. La fede è atto umano che suppone una determinata comprensione di Dio, delle immagini del Dio a cui ci si affida. Dio, infatti, non è circoscrivibile dai nostri concetti, dai nostri pensieri e dalle nostre parole. Le stesse definizioni dogmatiche fissate dalla chiesa, le 'verità di fede' ritenute tali 'sempre, da tutti e in ogni luogo' non possono essere assolute e confuse con Dio perché le definizioni linguistiche della verità non sono la verità stessa, ma restano nell'ambito della ricerca della verità e non possono essere considerate che accostamenti, avvicinamenti, approssimazioni alla verità, ma non esauriscono né la verità, né Dio»⁸³.

Al formarsi in noi di una determinata immagine o comprensione di Dio contribuiscono non solo e neppure prevalentemente i vangeli e i dogmi (per rimanere in ambito cristiano), ma molti altri fattori: ricordi, insegnamenti, esempi, impressioni, racconti, immagini, suoni, letture, gesti, paure, scelte, frequentazioni, amicizie ... Ciascuno organizza e seleziona inconsciamente questo ammasso di dati di esperienza che porta con sé e che non è mai fissato una volta per tutte, ma viene continuamente aggiornato e modificato. Questo è precisamente il lavoro dell'immaginazione. Non un prendere congedo dalla concretezza dell'esistenza in un volo fantastico e liberatorio. Certo anche questo è nelle sue possibilità, ma anzitutto, come ha scritto sulla scia di Martin Buber il gesuita americano William Lynch, «compito dell'immaginazione è immaginare il reale»⁸⁴. L'immaginazione dà forma e presenta al nostro apprezzamento una certa immagine del reale, reale che non si lascia padroneggiare dal nostro linguaggio e dalla nostra conoscenza. Assegnare un simile ruolo all'immaginazione significa considerarla qualcosa di più che non il potere rappresentativo del soggetto secondo la tradizione filosofico-psicologica classica. Significa recuperare la fertile idea kantiana di una 'immaginazione trascendentale' preconditione di ogni esperienza del mondo, che tanta importanza ha avuto nel romanticismo e nell'esistenzialismo. Anche se ne facciamo poco conto, l'immaginazione «ha un'azione creativa che riunisce in un'unità il sensibile col dargli un unico profilo, che poi viene riconosciuto ... come una figura piena di significato»⁸⁵.

Perciò, «un'intuizione veramente umana, insieme sensibile e spirituale, è possibile soltanto dove l'immaginazione opera il miracolo della sua

⁸³ E. Bianchi, *Senza rischio che fede è?*, in «La Stampa», 22 settembre 2009.

⁸⁴ W.F. Lynch, *Christ and Prometheus. A New Image of the Secular*, Notre Dame IN 1970, p. 23.

⁸⁵ H.U. von Balthasar, *La facoltà visiva dei cristiani*, in H.U. von Balthasar, *'Homo creatus est'. Saggi teologici - V*, trad. it., Brescia 1991, p. 57.

mediazione»⁸⁶. Senza immaginazione manchiamo di empatia con l'oggetto verso cui ci rivolgiamo, che irrimediabilmente ci sfugge, sfuma tra le cose prive di rilievo. Richard Kearney cita l'affermazione potente di un mistico islamico, Ibn 'Arabi, per il quale «la rivelazione comincia con l'immaginazione»⁸⁷. Viene facile dunque, nel contesto in cui siamo, descrivere i processi immaginativi con un linguaggio religioso (è un «miracolo», una «rivelazione»), eppure non bisogna perdere di vista il fatto che tali processi si attivano nelle dinamiche più concrete e secolari della nostra esperienza. La nostra comprensione del mondo progredisce, in tutti gli ambiti, perché è in grado di formulare delle ipotesi di natura immaginativa. Alla base delle grandi scoperte scientifiche, quando non c'è un errore, e dunque una casualità, c'è un'ipotesi 'impensabile' che qualcuno è stato in grado di immaginare e poi ha verificato tramite esperimento. Nella vita tuttavia manca di norma la verifica sperimentale. Quando si tratta di scegliere una professione, un partner o un vestito da mettere, dobbiamo anticipare delle scelte sulla base degli elementi che possediamo, prevedendo a cosa queste scelte ci porteranno. Questa stessa dinamica può essere applicata all'opzione religiosa? Non si rischia così di attribuire uno spazio preponderante e incontrollabile all'arbitrio del singolo? Immaginarsi un Dio in cui credere non diventa facilmente un immaginarsi di credere, privo di qualunque luogo di verifica?

È possibile reperire qualche elemento di risposta nella tradizione teologica. Già secondo Agostino, il primo in Occidente a parlare dell'immaginazione come strumento di conoscenza delle realtà non presenti immediatamente ai sensi, il fatto di postulare l'esistenza di qualcosa richiede di formarsi una rappresentazione mentale in cui il pensiero possa 'vedere' la validità e le conseguenze della supposizione stessa. La realtà postulata assume l'evidenza di un'immagine psichica, la quale però è significativa solo se le si accorda preventivamente un particolare credito che possa conferirle validità. «È la struttura dell'illusione, del 'fare finta di' e del 'come se', che introduce un supporto che funzioni da lente laddove non si riesce a fissare lo sguardo»⁸⁸.

Agostino, però, si è astenuto dall'applicare questo processo conoscitivo alle realtà intelligibili, dunque all'anima, a Dio o agli angeli, perché riteneva che queste non fossero in alcun modo condizionate dalla sensi-

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, trad. it., Roma 2012, p. 52.

⁸⁸ G. Ceresola, *Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloqui al 'De Mendacio'*, Genova 2001, p. 78.

bilità. Tutta la nostra conoscenza, tuttavia, nasce dai sensi, e in realtà non si capisce perché la struttura della comprensione dovrebbe essere diversa quando pensiamo a Dio piuttosto che a Giulio Cesare o a un extraterrestre. In tutti i casi è l'immaginazione che ci abilita a formulare l'ipotesi di un senso trascendente la realtà percepibile. Si può parlare in proposito di 'apprensione immaginativa'. È un po' come quei giochi di enigmistica in cui si costruisce la figura unendo i puntini in ordine di successione. La figura si compone progressivamente e c'è un momento in cui scatta in noi il riconoscimento. L'immagine non è ancora completa ma ce la figuriamo finita, formulando magari varie ipotesi sempre più vicine al vero.

Nell'apprensione immaginativa si esprime la facoltà anticipatrice della coscienza. L'orizzonte della fede si presenta alla coscienza come una possibilità. Dare credito a tale possibilità, intuirne una avverabile attuazione, è una apertura di credito che mi fa pre-vedere e dunque apprezzare anticipatamente una determinata figura del senso non ancora disvelata, non ancora determinata. Nel caso della fede, l'immaginazione assume un carattere di intensificazione e di integrazione che predispone a dare un assenso di tutto cuore al Dio di cui ci parlano i vangeli, di cui parla la tradizione, rendendo presente ciò che è assente come se si potesse vedere⁸⁹.

La facoltà anticipatrice non opera per razionalizzazione, ma è in grado di raccogliere le tracce e gli elementi di testimonianza che noi possediamo in proporzione alla forza e vivacità del desiderio. Riconoscere una figura convincente a partire da pochi elementi richiede di saper integrare con efficacia quegli elementi. Quando sono sazio, la descrizione della ricetta di un tortino di patate ai formaggi viene da me intesa come una serie di indicazioni procedurali per preparare adeguatamente la pietanza: ascolto le indicazioni immaginandomi quello che occorre fare e mi faccio un'idea del prodotto finale. Ma se sono particolarmente affamato, e ghiotto, la stessa descrizione suscita in me un'immagine molto più vivida. Mi immagino il profumo, il gusto, la crosta lievemente croccante. A tal punto che questa immagine agisce di ritorno sulla fame, acuendo il suo stimolo. Il contenuto di realtà del tortino immaginato a stomaco pieno o a stomaco vuoto non cambia. Sono entrambe immagini mentali. Ma la seconda, resa più precisa e ricca di dettagli dal bisogno,

⁸⁹ È precisamente in questi termini che Newman si interroga, da filosofo, sulle possibilità conoscitive della fede: «Posso credere come se vedessi?» (J.H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in J.H. Newman, *Scritti filosofici*, p. 1021).

dunque dal desiderio, intercetta meglio la 'cosa' immaginata, la realtà del tortino fumante in tavola. Al tempo stesso però un desiderio molto vivo può sviare l'immaginazione che, presa dalla frenesia del bisogno, fatica a 'mettere a fuoco' il suo oggetto. Anche qui essa assume una funzione di mediazione e di integrazione. Il libero gioco dell'immaginazione, osserva Hans Urs von Balthasar, «ha bisogno di tranquillità, di tempo, di meditazione cui dedicarsi senza fini estranei e non solo per poi rimettersi a trafficare»⁹⁰. Solo così essa immagina il reale altrimenti impenetrabile, sul quale non faremmo che proiettare i nostri bisogni e le nostre attese. Afferma Pierangelo Sequeri:

«le cose (o meglio i 'significati') non sono mai oggetto di esperienza in assoluto: ma solo relativamente al verificarsi di una determinata corrispondenza fra certe attese di realtà e le qualità realistiche immaginate come adeguate. Il realismo dell'esperienza, in altre parole, è sempre riferito a un indice di realismo che è assegnato alla percezione in rapporto a una attesa preformata dalla immaginazione»⁹¹.

Possiamo chiederci per esempio: qual è l'indice realistico che la nostra coscienza assegna ai significati 'amore', 'essere amati'? Esso dipende dalla corrispondenza che abbiamo potuto verificare tra un'attesa, un desiderio nutrito e le qualità realistiche immaginate come adeguate relativamente agli incontri, agli affetti, alle relazioni vissute. La concretezza e la risonanza nella coscienza di un certo significato, diciamo di un certo 'oggetto', come può essere la vita felice, il mar dei Caraibi, o Dio, dipendono dall'immaginazione e dall'emozione soggettivamente implicate in questo oggetto. Dal che non si può dedurre che Dio sia il frutto della mia immaginazione e la proiezione del mio desiderio, non più di quanto lo siano una vita felice o il mar dei Caraibi. Ma, certamente, nell'assenza di desiderio e di implicazione affettiva, la mia apprensione immaginativa mi restituisce una raffigurazione mentale di Dio o della vita felice assolutamente poco realistica. Michael Paul Gallagher ha denunciato in proposito i danni causati alla fede da una immaginazione ferita e depotenziata, per la quale «Dio diventa non tanto incredibile quanto irreal»⁹².

Si apre qui il grande problema della svalutazione dell'immaginazione nel contesto attuale. Oggi tendiamo a guardare con sospetto all'esaltazione moderna della creatività e del potere dell'immaginazione intesa

⁹⁰ H.U. von Balthasar, *La facoltà visiva dei cristiani*, p. 63.

⁹¹ P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, p. 469.

⁹² M.P. Gallagher, *Ricupero dell'immaginazione e guarigione delle ferite culturali*, in «Studia Patavina», 51, 2004, 3, p. 620.

come facoltà psicologica produttrice di immagini. Le teorie strutturaliste e post-strutturaliste, che hanno formulato una decostruzione radicale dell'immaginazione, invitano a considerare come un miraggio l'idea che il soggetto sia autore delle proprie rappresentazioni. Tale critica acquista un peso ancor maggiore nell'attuale condizione di una società mediatizzata e globalizzata, contraddistinta dal consumo e dall'usura delle immagini. Ciò che sentiamo sgorgare in noi come un prodotto dell'immaginazione è *già stato immaginato* e giunge a noi attraverso la circolazione incessante di immagini turbinanti nell'universo mediale. Il soggetto non è all'origine delle proprie immagini, né dei propri desideri. L'immaginazione si dissolve come una bolla di sapone⁹³. Ecco allora che al concetto di 'immaginazione' si è sostituito quello impersonale di 'immaginario'. L'immaginario non appartiene a nessuno, ma è condiviso da tutti. Designa un set dinamico ed elusivo di rappresentazioni stereotipiche relativamente indipendente da ciò che viene coscientemente assimilato dagli individui. Fulvio Carmagnola enfatizza il carattere opaco di tale immaginario, dal quale difficilmente si traggono elementi validi per sostenere e condividere le scelte individuali. Esso è «un regime dove vige una forma di manipolazione e ricostruzione dei legami tra le immagini e i significati che ha perduto ogni credenza nella fondatezza»⁹⁴.

La decostruzione dell'immaginazione e lo spostamento della bilancia verso l'immaginario vanno tenuti in seria considerazione per il tema che è al centro di questo capitolo. Essi aprono a una comprensione più articolata e realistica del modo in cui maturiamo le nostre convinzioni e operiamo le nostre scelte. Invitano in particolare a prestare attenzione non alle definizioni ma al funzionamento e all'operatività dell'immaginario⁹⁵. Che cosa esso ci abilita a fare, che cosa ostacola? Incontestabilmente, ciascuno di noi deve misurarsi con quel repertorio denso e stratificato di immagini che caratterizza le narrazioni medialì, la 'sensibilità comune' in cui siamo immersi e che orienta il nostro modo di guardare alla religione, alla possibilità della fede, a Dio stesso. Quanto detto precedentemente sui fattori personali e sui dati di esperienza che l'immaginazione si incarica di selezionare e organizzare deve ora essere compreso in questo sfondo più ampio e avvolgente. Bisogna guardarsi

⁹³ Richard Kearney fa osservare giustamente come la morte dell'immaginazione nella post-modernità conduca alla morte di una filosofia della verità. Cfr. R. Kearney, *The Wake of Imagination. Ideas of Creativity in Western Culture*, London 1988, p. 359.

⁹⁴ F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nella fiction economy*, Milano 2006, p. 29.

⁹⁵ Cfr. W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1991.

però dal rovesciare completamente la prospettiva. L'impatto decisivo degli immaginari, il fatto che essi pensino e scelgano per noi più di quanto noi pensiamo e scegliamo attraverso di essi, sviscerisce ma non paralizza la nostra immaginazione. Il flusso di immagini in cui siamo immersi e che ci condiziona impercettibilmente non cancella la nostra libertà. Perfino i prodotti culturali *mainstream* di più largo consumo possono sempre essere utilizzati in una maniera diversa da quella prevista e auspicata da chi li elabora e ne controlla la circolazione⁹⁶. Insisto dunque nel sostenere che l'immaginazione è il 'luogo' in cui l'assenso o il rifiuto della fede del singolo maturano, ma questa dinamica naturalmente non si produce nel vuoto e non deve essere ingenuamente idealizzata⁹⁷. Non esiste, non è mai esistito qualcosa come un ambiente asettico in cui la decisione della fede sarebbe completamente libera. Quella che in un passato ormai lontano, in regime di cristianità, appariva come una scelta 'naturale', può apparire oggi come controcorrente (più che innaturale). In un caso come nell'altro, il peso degli immaginari sociali, culturali e religiosi è determinante, ma rimane il fatto che nella situazione in cui ci troviamo a vivere il carattere di opzione della fede è molto più marcato. Gli immaginari a cui ci abbeveriamo oggi, nonostante il peso del *mainstream* in un mercato culturale globale, sono plurali, frammentati e caotici, opacizzano i significati e lasciano ampi margini all'arbitrio. Nella società cristiana premoderna vigeva al contrario un modello socioculturale e simbolico complessivo caratterizzato da una stabilità dei codici che non ammetteva se non ridotti margini di interpretazione. Non è cambiata solo l'opzione dominante, ma più radicalmente il modo in cui ciascuno si sente posto di fronte a un'opzione. E non a caso è proprio nella situazione attuale che la stessa teologia si sente chiamata a elaborare, in maniera più esplicita che in passato, una riflessione teorica e pratica sull'esperienza della fede e sulla fede come atto umano.

Soprattutto oggi, dunque, possiamo riconoscere nell'immaginazione lo slancio che sostiene la decisione della fede. Cosa significa per noi, per esempio, leggere i vangeli 'con fede'? Significa, almeno a un primo livello, investire quei testi di un interesse che va oltre la mera curiosità, di un'attenzione in grado di percepire che, nei dialoghi e nelle situazioni raccontate, ne va di me, della qualità della mia esistenza, della possi-

⁹⁶ Cfr. M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma 2001, il quale invita a riflettere su quanto anche il potere dei media debba fare i conti con la capacità degli individui di creare sempre nuove e inaspettate pratiche di senso.

⁹⁷ «Dobbiamo insistere circa la possibilità, sull'onda della decostruzione, di restaurare una qualche nozione di un'immaginazione propriamente umana»; cfr. R. Kearney, *The Wake of Imagination*, p. 361 (trad. mia).

bilità di una vita più degna. E allora anche la figura di Gesù assume un indice di realismo maggiore. Ma proprio qui comprendiamo bene come l'immaginario sia sempre in gioco, alimentando, orientando, sviando e riconfigurando senza sosta la nostra immaginazione. Quale peso hanno le rappresentazioni più comuni e diffuse di Gesù (dalle intramontabili immaginette di devozione al Gesù delicato di Zeffirelli, dalla voce spezzata e sincera di *Jesus Christ Superstar* al Cristo sanguinante di Mel Gibson) per il *nostro* modo di leggere il vangelo? Questo repertorio di immagini, che a loro volta rielaborano mille altre immagini in un infinito ipertesto mediale, è radicato in noi in una maniera difficile da misurare, anche e soprattutto quando a livello cosciente pensiamo di non affidarci affatto alla mediazione di queste figure. Esse sono già lì, dentro di noi, operanti in molti modi indiretti e indefiniti. Anche con esse, o contro, o nonostante esse, cominciamo a immaginare Gesù, a sbizzzarne i contorni, a mettere in scena la sua figura facendo quella che Ignazio di Loyola negli *Esercizi Spirituali* chiamava la «composizione del luogo». A 'sentire' così la sua voce dentro di noi.

Dal punto di vista dell'investimento immaginativo, qui non accade nulla di diverso da ciò che può accadere con un bel romanzo. Ma non è sbagliato che sia così, perché il vangelo racconta qualcosa, e devo anzitutto lasciarmi catturare nelle maglie del racconto. Solo quando il racconto mi ha coinvolto, emozionato, interrogato, devo anche dirmi: «questa non è una favola», o almeno, «quelli che la raccontano affermano che non è una favola», e ci sono buoni motivi per prendere sul serio la loro testimonianza. E questo procedimento vale non solo per il vangelo ma per tutto ciò che contribuisce a formare in noi un'idea di Dio, della dimensione religiosa, di una vita dopo la morte. Dobbiamo chiederci: quale indice di realismo siamo disposti ad assegnare a questi contenuti della coscienza? Come ce li immaginiamo, e dunque quale credito riconosciamo loro? Da questo dipende la possibilità della fede, la quale è l'atto di lasciar essere vera nella nostra esistenza la promessa di un bene intuito.

Ma l'immaginazione non è solo la spinta che ci conduce fin sulla porta della fede per poi passare la mano. Nella decisione continua di aderire alla fede, l'immaginazione è all'opera. Essa alimenta il processo necessario per rileggere la nostra vita alla luce di una ipotesi di senso già accolta. Nella fede essa sostiene, attraverso la logica del 'come se', una nuova prospettiva su noi stessi. Lo si coglie bene in questo bel testo di meditazione per la Pentecoste di Karl Rahner che, esemplificando i molti modi attraverso i quali è possibile arrivare a Dio, afferma:

«*dove* un uomo sperimenta e accetta la sua libertà ultima, che nessuna costrizione terrena può strappargli, *dove* ancora una volta accogliamo tranquillamente la caduta nell'oscurità della morte come l'avvento di una promessa incomprensibile, *dove* riteniamo come buona la somma di tutti i conti della vita ... perché ci fidiamo di un 'Altro' incomprensibile, dove viviamo e accettiamo l'esperienza frammentaria dell'amore, della bellezza e della gioia semplicemente come promessa dell'amore, della bellezza e della gioia pura e semplice, ... *dove* osiamo pregare, rivolti ad un'oscurità silente, e ci sappiamo in ogni caso esauditi, anche se dall'al di là non sembra provenirci alcuna risposta, su cui poter ragionare e discutere, ... *là* è nascosta la mistica della vita quotidiana, il ritrovamento di Dio in tutte le cose»⁹⁸.

Anche la trasfigurazione del quotidiano, se non è una mera affermazione di principio, e anche la preghiera e il suo esaudimento, se non sono consegnati alla meccanicità dell'atto che li pone, si alimentano nei processi immaginativi di cui la fede è capace e che autorizza.

Rimane ancora una questione importante: in che rapporto è quanto detto finora con la certezza attribuita tradizionalmente al credere della fede? Come può un processo fondato sull'apprensione immaginativa condurre a un'intima certezza? Non sarebbe meglio rinunciare alla pretesa di una fede certa, e accontentarsi di una fede sempre incerta, vacillante ma almeno sostenibile? La fede certa non è gravemente sprovvista di modestia e di cautela? Quando non si accontenta del probabile su cui pure si appoggia, non diventa una fede cieca, e intrinsecamente violenta?

Questi dubbi nascono dall'isolare la dimensione razionale della fede come credenza e non considerarla nella sua integralità. Essi implicano la convinzione gretta, ma condivisa da buona parte della teologia moderna, che «la ragione è il solo fondamento di ogni certezza»⁹⁹. La gran parte delle certezze su cui basiamo la nostra vita o è desunta dall'esperienza degli eventi e dalla loro ripetitività, o è di tipo morale. L'aggettivo «morale» è usato qui non per qualificare eticamente la «bontà» di tale certezza (non esistono certezze immorali!), ma come rimando all'ambito della coscienza. La certezza morale in questo senso si differenzia dalla certezza conseguita per via di dimostrazione razionale o verificata in laboratorio. Essa non è in grado di esibire, di oggettivare i suoi argomenti, i quali appartengono alla sfera della coscienza, non sono 'esteriorizzabili' o quando lo sono perdono la loro forza. In questo senso possiamo dire che la certezza morale è un'*intima* certezza. Essa riguarda il dominio

⁹⁸ K. Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, in K. Rahner, *Nuovi Saggi*, trad. it., Roma 1981, VII, pp. 277-308, qui pp. 297-298.

⁹⁹ J. Toland, *Il cristianesimo senza misteri* (1696), in J. Toland, *Opere*, trad. it., Torino 2002, p. 107.

degli affetti e delle relazioni interpersonali, e più in generale l'ambito di ciò che mi fa vivere e dà un senso al mio vivere.

95

La certezza morale è una qualità dell'assenso dato che non implica che tale assenso sia alle mie spalle, posseduto in modo neutro e rilassato. Quando ciò accade, smetto di essere certo per lasciarmi cullare da un'abitudine a pensare che le cose stiano in un certo modo, il che può avere senza dubbio alcuni vantaggi e qualche volta appare perfino necessario. Propria della certezza morale è però, al contrario, «l'estrema tensione del giudizio, la perpetua rimessa in questione del contenuto da parte dell'atto stesso che lo pone»¹⁰⁰. La certezza morale non pretende l'infallibilità, ma dice lo slancio della decisione e dell'affidamento. Il suo valore è eminentemente pratico. L'essere certi dell'amore del partner non significa non voler pensare che l'amore può finire, significa investire l'energia della propria fiducia perché possa non finire. Viceversa un'adesione condizionata lavora segretamente contro la buona riuscita della relazione. «Ci sono casi – scrisse William James – in cui un fatto non può giungere a verificarsi se non esiste preliminarmente la fiducia che possa effettivamente giungere a compimento»¹⁰¹. Una fiducia tradita, di conseguenza, rappresenta un abbaglio in quanto mal riposta, o in quanto prematura, ma non in quanto incondizionata. Lo stesso si può dire della fede. Non è l'oggetto della fede a essere assolutamente certo, ma la qualità della mia adesione. Nel linguaggio corrente diciamo «credevo che ...», «non lo avrei mai creduto, e invece ...», riferendoci a situazioni della coscienza in cui in realtà eravamo del tutto persuasi di *sapere* una certa cosa, più che di crederla vera. Noi facciamo esperienza di nutrire certezze che si rivelano infondate. Eppure constatare la fallibilità delle nostre certezze non ci induce, salvo rari casi, al dubbio sistematico, anche perché, qualora esso fosse davvero messo in pratica, ci renderebbe la vita concretamente impossibile.

La nostra vita si alimenta di certezze, bene o mal riposte che siano. E così la nostra fede. La struttura del nostro accertamento è precisamente quella di una fede che si argomenta in vista di un sapere, riferendosi a un indice di realismo al quale abbiamo deciso di far credito, al quale stabiliamo di consentire. Ancora una volta: la dinamica che porta un individuo a credere nell'esistenza di un Dio paterno e amorevole non è diversa dalla dinamica che lo induce a credere di poter investire tutte

¹⁰⁰ M. Bellet, *Essai d'une critique de la foi. La fonction critique dans la certitude religieuse*, Bruges 1968, p. 18 (trad. mia).

¹⁰¹ W. James, *Volontà di credere*, p. 79.

le sue energie professionali in una certa direzione, o di poter investire le sue energie affettive nel progetto di vita comune con un'altra persona. L'investimento può dimostrarsi sbagliato, in tutti e tre i casi. Ma l'alternativa non è 'non investire' se stessi, è fare scelte diverse (un altro lavoro o nessun lavoro, un altro partner o molti partner o nessun partner, un'altra religione o nessuna religione) comunque esposte al rischio. L'alternativa al 'rischio della fede' è il 'rischio' dell'agnosticismo o dell'ateismo, non è una figura di maggior sicurezza e obiettività in cui l'apprensione immaginativa e l'investimento affettivo non sarebbero chiamati in causa. Il mistico Divo Barsotti ha annotato nei suoi diari: «anche al nulla l'uomo non può arrivare che per un atto di fede»¹⁰². Siamo così rinviati al dramma della libertà: il fatto cioè di non-poter-non-scegliere, e che attraverso ogni determinazione a scegliere plasmiamo irreversibilmente noi stessi, anticipiamo «il tutto di un compimento possibile»¹⁰³.

6. Conclusione

Ripercorriamo rapidamente le tappe svolte. Da teologo mi sono proposto di riflettere sui fondamenti della teologia cristiana e perciò, anzitutto, sull'idea della fede. Parlare della fede come 'idea' non significa però ignorare che questa idea non è un assoluto che si giustifica da sé, valido sempre e in ogni contesto. La fede cristiana ha una storia. Essa si dà sempre in un tempo e in un luogo, si iscrive «in un corpo di cultura, di storia, di desiderio»¹⁰⁴. Cambia nel tempo ciò che del suo 'contenuto' ha bisogno di essere creduto e cambiano i modi di prendere per vero e lasciar essere vero nell'esistenza singolare tale contenuto. Inoltre cambiano gli strumenti che abbiamo a disposizione in ogni tempo per svolgere l'indagine. Non è facile dunque produrre teologicamente un'analisi coerente della fede alla luce dell'esperienza. È possibile farlo, o provare a farlo, solo nel tempo e nel luogo in cui ci troviamo a vivere. La proposta che ho avanzato rappresenta dunque un abbozzo di una teoria della fede per un mondo non più cristiano in cui la fede continua a essere un'opzione possibile e concretamente praticata.

Sono partito da alcune considerazioni sulla storia moderna della teologia della fede, che hanno aiutato a mettere a fuoco certe sue debolezze strutturali e le sfide che rimangono da affrontare. Mi sono servito di un

¹⁰² D. Barsotti, *La fuga immobile. Diario spirituale*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, p. 94.

¹⁰³ M. Epis, *Teologia fondamentale. La 'ratio' della fede cristiana*, Brescia 2009, p. 530.

¹⁰⁴ G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio*, p. 633.

testo di Guardini che aiuta a individuare il nodo di criticità (la teologia dei due piani) e in cui si intravedono una strategia e una direzione promettente per cominciare a scioglierlo. In seguito ho cercato di connettere organicamente il tema della fede vissuta con quello della tradizione e con il principio della rivelazione. Una volta evidenziati questi delicati passaggi teorici, provando a formulare alcuni criteri e indicazioni molto generali sul modo di procedere, ho potuto giungere a un'analisi dell'atto umano di fede e dei processi ivi implicati, che accompagnano l'intera esistenza.

Al termine del percorso la fede appare meno come qualcosa che riguarda solo chi la sceglie e più come un orizzonte di possibilità al quale si accede attraverso dinamiche che appartengono all'esperienza di tutti, all'esperienza umana come tale. Anche chi considera i vangeli come belle favole, i dogmi come formule insensate e le chiese come apparati ideologici può comprendere, senza cambiare nessuna di queste opinioni, quanto la vita di ciascuno sia legata a ciò che desideriamo e che nessuna delle nostre opzioni e certezze morali possa essere svincolata dal modo in cui siamo in grado immaginarci ciò che dà o non dà senso alla nostra vita e, eventualmente, di anticipare nella fede la figura di questa sensatezza.

È vero che, in regime secolare, il 'pensabile' stesso si è secolarizzato, ma, contro tutte le attese, ciò non ha portato a «una visione del mondo svuotata di fede»¹⁰⁵. C'è insomma qualcosa su cui possiamo intenderci, credenti e non credenti, senza intavolare un rischioso confronto sulle rispettive ragioni. Si tratta non tanto di ciò che la fede è, ma di come funziona. Di come funzioniamo e, proprio per questo, siamo disposti a credere. Intendersi su questo conduce non solo a rispettare la fede di chi 'ancora si ostina' a credere e, viceversa, la mancanza di fede di chi 'ha voltato le spalle' a una venerabile tradizione. Conduce, molto di più, a riconoscere nella possibilità della fede la figura stessa dell'agire in libertà, dunque della costruzione di se stessi. Come diventiamo quello che siamo? Accordando o non accordando credito nella pratica a ciò che interpella la nostra dedizione in vista di un bene che immaginiamo possibile, ma che ci può apparire illusorio e dunque ingannevole. Ciò vale per tutto: nei rapporti interpersonali, negli impegni quotidiani, nella costruzione di una casa, nel tempo libero, parlando con noi stessi e, se ci capita, con Dio. Capire come funziona la fede ci dice qualcosa su di noi. Ci dice di una 'propensione a credere' che non ha niente a che vedere con ciò a cui qualche 'gene egoista' ci programmerebbe, ma, al

¹⁰⁵ H. Küng, *Essere cristiani*, trad. it., Milano 1976, p. 73.

contrario, è il modo in cui la nostra coscienza si determina in libertà. Affermare in questo senso, come Blondel, che in ogni atto umano c'è un atto di fede¹⁰⁶, non implica però di eleggere la forma religiosa della fede come *princeps analogatum* di ogni gesto libero, come compimento richiesto per assegnare un senso all'esperienza. Bisogna guardarsi qui da una sovradeterminazione inaccettabile. La sproporzione di cui facciamo abitualmente esperienza, tra quello che sappiamo, quello che vogliamo e quello che facciamo, non è superabile se non attraverso una qualche forma di fede, ma di questa 'fede' nessuna chiesa possiede la ricetta o il segreto.

Nondimeno, su tutto questo, anche la teologia ha una parola da dire, e deve dirla non nel chiuso delle istituzioni religiose, ma nello spazio aperto del confronto accademico e pubblico. Per contribuire allo sforzo comune di coloro che si interrogano sul significato e sul valore della vita che viviamo senza estromettere il riferimento alle promesse che ci sono state rivolte dalle religioni. Fossero pure illusorie, queste promesse, rimane da misurare l'illusione che si nasconde nella pretesa di liberarci da ogni illusione.

¹⁰⁶ Cfr. M. Blondel, *L'azione*, p. 67.

Il presente del nostro passato religioso

1. Ragionare di Dio in un'età secolare

La domanda da cui vorrei prendere le mosse in questo capitolo è un quesito semplice, ma nella sua semplicità insidioso: che cosa significa oggi per un filosofo riflettere sulla religione? Più precisamente: quali titoli può portare a sostegno della pretesa di aggiungere la propria voce a quella di chi, per tradizione dottrinale e ruolo istituzionale (come i teologi) o per specializzazione disciplinare (come gli esperti delle varie scienze umane che si dedicano allo studio del fenomeno religioso), può confidare nel diritto a formulare opinioni o teorie sulle metamorfosi contemporanee del sacro?

La domanda non è pleonastica, perché il rapporto di fiducia tra autore e lettore si basa anche su un delicato gioco di aspettative. Perché un filosofo dovrebbe essere legittimato a parlare con competenza della religione? La logica, la conoscenza, il linguaggio sembrerebbero oggetti interni della pratica filosofica, e quindi candidati naturali al ruolo di campi del sapere filosofico, ma lo stesso può dirsi anche della fede o dei riti religiosi? E, mancando una relazione di aderenza contenutistica, che cosa è lecito attendersi da un'investigazione filosofica della religione? Solo parole in libertà in alternativa a un ritratto fedele dell'esistente, un'ermeneutica della tradizione o una identificazione dei meccanismi causali sottostanti?

Un escamotage per evitare di soffocare il bambino nella culla potrebbe consistere nella via di fuga aperta dall'autoattribuzione di una specializzazione disciplinare; nello sbandierare, cioè, le proprie credenziali di filosofo *della* religione, come se si trattasse di una etichetta fondata su qualcosa di più solido di una pratica contingente e autoreferenziale, qual è, in sostanza, la suddivisione del lavoro accademico. La verità è che non c'è modo di rispondere al quesito, se non ribadendo un punto già noto in tutta la sua problematicità: i filosofi si occupano di religione semplicemente perché si dedicano a tutto ciò che sollecita la loro curiosità e

lo fanno in maniera più o meno competente a seconda della quantità di tempo e di energia che hanno investito nello studio del fenomeno. Il lettore incuriosito, allora, non potrà far altro che compiere un gesto di fiducia (o magari solo di indulgenza) verso la tendenza congenita della riflessione filosofica a inglobare ogni forma di conoscenza specialistica per sottoporla, se non al «tribunale della ragione» come amava dire Kant, al lento lavoro di ricontestualizzazione del noto sulla base di ragioni supplementari, in vista del raggiungimento di un livello più soddisfacente di equilibrio riflessivo. Pertanto, anche in questo ambito un filosofo sarà attratto prima di tutto dalle richieste di chiarificazione più generali: che cosa dobbiamo intendere per 'religione'? C'è qualcosa di storicamente inedito nelle manifestazioni odierne del 'religioso'? 'Disincanto', 'secolarizzazione', 'eclissi del sacro', sono formule adatte per descrivere questa novità (posto che siamo tutti concordi nel ritenerla tale)?

È intorno a domande così generali che si articolerà, quindi, la riflessione in questo capitolo. Lettore avvisato mezzo salvato.

Detto ciò, il principale problema con cui è chiamata a fare i conti un'indagine filosofica sulla religione risiede non tanto nell'eventuale mancanza di competenze (un difetto facile da diagnosticare, dato che avrebbe un impatto immediato sulla qualità e la rilevanza dell'argomentazione), quanto piuttosto nelle ragioni profonde del disinteresse, se non addirittura dell'aperta ostilità manifestata dalla maggioranza dei filosofi contemporanei per tutto ciò che profuma anche solo vagamente di religione. Questa è una possibile fonte di imbarazzo che va esorcizzata il più rapidamente possibile. Detto in altri termini: esistono ragioni profonde per cui, di fronte alle domande appena formulate, un filosofo dovrebbe sentirsi «annoiato, disinformato» (*bored, uninformed*), come l'*alter ego* del poeta inglese Philip Larkin nella poesia *Church Going*, o addirittura «imbarazzato», come un altro poeta, questa volta tedesco, Bertolt Brecht si sentì di fronte alla conversione pubblica del suo eroe letterario, Alfred Döblin¹?

I motivi addotti da coloro che ritengono che non esista al mondo alcun motivo valido perché i filosofi sprechino una fetta, pur minima, del loro tempo per dedicarsi allo studio del fenomeno religioso sono noti e sono gli stessi che stanno alla base della vergogna sperimentata da Brecht

¹ L'aneddoto è raccontato con dovizia di particolari e acume interpretativo da Hans Joas in *Abbiamo bisogno della religione?*, trad. it., Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010, pp. 5-9. La versione italiana della poesia di Larkin citata nel testo è contenuta in P. Larkin, *Le nozze di Pentecoste e altre poesie*, trad. it., Torino 1969, p. 91-95.

di fronte alla dichiarazione pubblica di conversione al cattolicesimo di Döblin. Dal punto di vista dei suoi detrattori la religione è un relitto del passato e le persone che ne subiscono il fascino sono, nel migliore dei casi, vittime incolpevoli di un momento di debolezza, comprensibile quanto vuoi (per Brecht, ad esempio, valeva l'analogia con un prigioniero che soccombe alla tortura), ma pur sempre espressione delle parti più infantili, meno mature, della psiche umana. Per costoro, come ha scritto recentemente un filosofo intelligente come Rino Genovese all'inizio di una nota critica sul libro postumo di Ronald Dworkin *Religione senza Dio*, «di poche cose si può essere certi come della non esistenza di Dio»². Detto ciò, il discorso è chiuso una volta per sempre. Perché mai un filosofo, con tutte le cose importanti che sollecitano la sua attenzione, dovrebbe concentrarsi su quella che è, al meglio, una favola consolatoria e, al peggio, un'allucinazione provocata da parti arcaiche e disfunzionali del cervello o del cuore umano?

Da un punto di vista teorico, questo gesto liquidatorio è solo l'ultimo stadio di un lungo processo di critica della religione che la filosofia postilluministica ha condotto con entusiasmo e meticolosità nel corso di tutto l'Ottocento. Da un lato, la filosofia si è prima compresa come l'erede naturale del nucleo di verità delle credenze religiose e della loro spinta razionalizzatrice e demagificante. Questa era notoriamente l'opinione di Hegel, allorché descriveva religione, arte e filosofia come gradi crescenti di manifestazione dello Spirito assoluto, lo stadio più elevato della coscienza umana. Dopo di che la filosofia si è rappresentata piuttosto come la critica smascheratrice del ruolo oppressivo e conservatore delle agenzie religiose (dell'alleanza fra trono e altare, per usare un'espressione proverbiale) e, allo stesso tempo, come la prosecutrice della spinta emancipativa e progressiva incapsulata nella componente profetica delle religioni universali. Per chiarire il punto, basta citare la più celebre fra le dichiarazioni di odio-amore filosofico per la religione:

«Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, è il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale»³.

² R. Genovese, *L'inesistenza di Dio*, in «La società degli individui», 2, 2014, pp. 74-76.

³ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, III, Roma 1976, pp. 190-191.

Il lascito duraturo di questo lavoro simultaneo di decostruzione e appropriazione è la nascita di un riflesso condizionato e di un *habitus* sprezzante o paternalistico, che ha scoraggiato generazioni di filosofi, non motivati dall'adesione personale a una fede religiosa, a dedicare tempo ed energia allo studio del fenomeno. Se la religione è una specie di 'fossile vivente' perché mai dovrebbe essere presa seriamente?

Ebbene, oggi come oggi, questo atteggiamento di sussiego è molto più difficile da giustificare. Lo è, in generale, per il ridimensionamento della posizione del filosofo all'interno della comunità scientifica (che sconsiglia l'assunzione di una postura arrogante nei confronti di chicchessia) e lo è, più specificamente, per l'urto stesso dell'esperienza. Quest'ultimo è stato provocato, fra l'altro, (1) dal trauma della metamorfosi delle principali filosofie critiche (*in primis* il materialismo storico) in religioni secolari non meno oppressive delle religioni tradizionali; e (2) dal riconoscimento della vitalità delle religioni in molte aree del mondo che, con l'avanzare della globalizzazione economica e tecnologica, nessuno può più accantonare perché storicamente arretrate o periferiche. Con il passare del tempo la modernità sta assumendo volti fortemente differenziati e questo obbliga gli interpreti da un lato a provincializzare l'Europa, dall'altro a considerare il modello di modernizzazione prevalso in Occidente come *una* delle possibili risposte alle sfide originate dalle innovazioni scientifiche, culturali, politiche, economiche, tecnologiche, sociali, susseguitesi rapidamente in Europa fra il XVI e il XIX secolo.

Una volta affievolitosi l'orgoglio etnocentrico che aveva spinto Max Weber a chiedersi senza titubanze «quale concatenamento di circostanze [avesse] fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – stavano in una linea di sviluppo di significato e validità *universale*»⁴, l'umore prevalente fra gli osservatori più imparziali è uno stato d'animo di spaesamento. Da quando è venuta meno la fiducia nell'esistenza di un punto di vista neutrale a partire dal quale delimitare le categorie interpretative basilari (religione, scienza, società, diritto, politica), l'incertezza regna sovrana.

È in una situazione del genere che la capacità tradizionale dei filosofi di operare in una condizione di assenza di fondamenti certi e di dubbio generalizzato può rivelarsi utile. Detto in altri termini, la non specializzazione può diventare un punto di forza quando ci si trova a fare i

⁴ M. Weber, *Sociologia della religione*, trad. it., Milano 1982, p. 3.

conti con *cul de sac* della riflessione che assomigliano molto a ‘crampi’ mentali, dai quali si può uscire soltanto con un lento lavoro ai fianchi sugli immaginari e sulle metafore che orientano alle spalle il lavoro dello studioso. È il caso, oggi, della comprensione del fenomeno religioso che, poiché non sembra suscettibile di una comprensione sinottica, tende a fratturarsi secondo le linee tracciate dalle diverse appartenenze disciplinari e a perdere di consistenza. Così, però, viene lasciato troppo spazio al gioco predeterminato delle associazioni mentali che, anziché favorire i giudizi equanimi, rafforza i preconcetti più radicati. Questo è tanto più vero per chi è cresciuto in Occidente, dove il processo di secolarizzazione ha trasformato la fede religiosa in un fenomeno a suo modo esotico: qualcosa che per un numero crescente di persone ha bisogno di essere contestualizzato e reso intelligibile per poter essere riconosciuto.

È noto che quando ci si trova in una condizione personale disorientante la narrabilità degli eventi può rivelarsi una risorsa cognitiva irrinunciabile. Immaginiamo una situazione del genere: la nostra vita è diventata improvvisamente un caos infernale. Non appena la gestione dell'emergenza ci dà tregua, la prima domanda che si affaccia alla mente è un quesito pressante di questo tenore: come sono finito in un simile pasticcio? Prima ero lì e ora, non so come, sono qui: com'è potuto accadere? Se si riesce a ordire una storia che stia in piedi e spieghi in maniera convincente come si sia potuto verificare il passaggio da quella condizione a questa, l'effetto su di noi può essere chiarificatore: improvvisamente abbiamo l'impressione non superficiale di avere capito come stanno le cose. Eravamo convinti di essere scappati da un matrimonio infelice ma ora ci sentiamo più depressi di prima e faticiamo a capire il significato di concetti a prima vista familiari come amore, felicità, libertà. Quale alternativa ci rimane al ricorso a un racconto retrospettivamente verosimile di ciò che ci ha spinto ad agire in quel modo e dei risultati effettivi delle nostre scelte e dei nostri comportamenti?

Nel prosieguo del capitolo cercherò di fare qualcosa di analogo: abbozzare una narrazione filosofica che renda più comprensibile perché la concezione classica della secolarizzazione come processo di graduale emancipazione da una forma di vita inadeguata e subrazionale abbia perso progressivamente di credibilità e insieme a essa sia entrata in crisi anche la nostra comprensione intuitiva di ciò in cui consiste in ultima istanza il religioso. Poiché la nostra familiarità con il cristianesimo ci spinge a pensare che una religione consista essenzialmente in un sistema coerente di credenze sul sovraempirico incastonato in un'organizzazione (la Chiesa) a cui è affidato il compito di mediare tramite mezzi simbolici

fra i due piani della realtà⁵, uno degli obiettivi dello sforzo di ricontestualizzazione narrativa sarà verificare se questa intuizione del religioso sia sufficiente per mettersi alla ricerca delle sue tracce in un'età secolare.

Prima di entrare nel vivo del racconto, è importante sfatare un equivoco comune: una narrazione filosofica non equivale a una filosofia della storia ingenuamente teleologica (finalistica), che riduca a tal punto la contingenza e l'apertura degli eventi storici da suggerire l'idea che alle spalle di essi sia all'opera una mano invisibile o una logica unificante. Per «narrazione filosofica», in questo contesto, bisogna intendere piuttosto un ragionamento ricorsivo sui materiali e le interpretazioni predisposte dalla ricerca storica, un esercizio riflessivo moderatamente sinottico, il cui principale obiettivo è un'interpretazione della civiltà moderna (riconcettualizzata ora come «età secolare») come un esperimento culturale, se non un vero e proprio laboratorio antropologico, in cui l'intervento sulla natura umana non avviene principalmente dall'interno, ma dall'esterno, mediante la ridefinizione delle cornici di senso o dei quadri di riferimento (*frames* o *frameworks*). Il principale problema teorico che bisogna risolvere è dunque come familiarizzare il lettore (non necessariamente un lettore accademico) con un orizzonte di senso non trasparente. Trattandosi di uno sfondo o cornice che sta alle spalle sia di chi agisce sia di chi pensa, è possibile accedervi o gettarvi uno sguardo solo da molteplici punti di vista parziali (estetico, epistemologico, teologico, storico, antropologico, politico ecc.) e l'immagine che più si addice a questo tipo di lavoro intellettuale è quella dell'esplorazione (o dell'«articolazione») a trecentosessanta gradi, anziché quella della visione assorta o dello sguardo analitico.

Il rifiuto delle filosofie della storia lineari non significa, tuttavia, che delle vicende che abbiamo alle spalle non si possa cercare di ricostruire retrospettivamente il o, più verosimilmente, i significati, come avviene normalmente anche nella comprensione delle nostre azioni passate. Questa operazione ermeneutica non ha però la presunzione di esaurire la densità di senso degli eventi interpretati. Tale eccedenza resta infatti lo sfondo, tacito ma essenziale, che compensa e al contempo relativizza qualsiasi pretesa di pronunciare l'ultima parola sulle vicende narrate, nella consapevolezza dell'interminabilità (ma non della vanità) del compito interpretativo. L'obiettivo di questo esercizio di macro-*storytelling* non è infatti la chiusura dell'orizzonte interpretativo, ma casomai la sua apertura,

⁵ Per semplicità, mi servo qui come sfondo della definizione di religione proposta in Y. Lambert, *La naissance des religions: de la préhistoire aux religions universalistes*, Paris 2009, p. 23.

pur all'interno di un innegabile sforzo riconfigurativo. Tornando al caso di studio al centro di questo capitolo – la nascita dell'età secolare –, il punto è capire come si sia potuta diffondere e affermare in un'ampia e influente regione del nostro globo una cultura e una mentalità, se non sempre ostile, comunque estranea e indipendente non solo dalle grandi tradizioni religiose, ma da quel modo di strutturare la totalità dello spazio sociale che è stata la religione nella storia umana⁶. In estrema sintesi, nell'ottica adottata in queste pagine ciò di cui abbiamo bisogno per spiegare che cosa è successo alla religione negli ultimi secoli è prima di tutto raccontare una storia credibile riguardo alla comparsa di quella nuova forma di vita a cui Charles Taylor ha dato il nome azzeccato di *Immanent Frame*: («Cornice immanente»)⁷. E ciò anche a prescindere dalle intenzioni consapevoli degli agenti storici. Per questo i protagonisti della macrostoria che mi accingo a raccontare non saranno solo le persone in carne e ossa, ma entità più misteriose: i *frames*, le 'cornici', gli sfondi taciti entro cui gli individui mettono a fuoco il mondo, che non vanno compresi astrattamente come schemi concettuali sovrapposti da un intelletto infinito a una realtà empirica brutta e informe, ma come l'emergere di un campo prasseologico, di sfere di azione, di spazi mondani in cui dev'essere possibile vivere e non solo rappresentarsi la vita.

Ma come può convivere l'esigenza appena evidenziata di raccontare una storia vera, illuminante, con la scelta di subordinare le intenzioni consapevoli degli agenti a realtà elusive come le 'cornici', gli 'orizzonti', gli 'sfondi', gli 'immaginari sociali', che diventano visibili e possono diventare oggetto di indagine solo indirettamente, facendo ricorso a uno sguardo obliquo, diagonale, mai puramente frontale? La prima condizione epistemologica per pensare questa tipologia di *storytelling* non come una mera finzione retrospettiva che induce nei soggetti coinvolti un effetto di realtà, è fare spazio a un'ontologia più ricca di quella accreditata oggi dal senso comune scientifico che, nelle versioni più liberali, ammette nel proprio catalogo delle entità dotate di efficacia causale tutt'al più i corpi e le forze riconosciute dalle teorie fisiche più attendibili e, a livello sociale, le azioni individuali concepite come il riflesso nel mondo esterno delle intenzioni o credenze esplicite degli agenti. Affinché una narrazione filosofica sia possibile, deve invece essere concepibile la

⁶ Prendo a prestito, qui, la concezione della religione di Marcel Gauchet. Per una sua formulazione recente, particolarmente utile alla luce dell'argomentazione sviluppata in queste pagine, cfr. M. Gauchet, *Le désenchantement désenchanté*, in S. Taussig (ed), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris 2014, pp. 73-82.

⁷ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano 2009, cap. 15.

realtà indipendente di prodotti dell'azione umana che pure esercitano un'influenza causale sugli esseri umani stessi (si pensi solo alla sfera pubblica, l'economia, la moda, lo stato di diritto ecc.)⁸.

Nella prospettiva adottata qui, per esempio, il *frame* va pensato come una selezione organica della totalità delle esperienze accessibili resa possibile dalla comparsa di una rete di pratiche sociali e dei relativi immaginari, non semplicemente condivisi, ma comuni, non qualcosa cioè verso cui gli individui convergono (*ex post*), ma entro cui si soggettivano (*ex ante*). Un 'noi' allo stesso tempo interno ed esterno, disponibile e indisponibile: qualcosa che 'noi' facciamo, ma nessuno fa individualmente; uno stato del mondo che nel vissuto personale subiamo, pur facendone parte in maniera non contingente.

Più precisamente, i *frames* possono essere concepiti come modi impersonali e non proposizionali di riferirsi alla totalità dell'esperienza, cioè come mezzi efficaci, anche se non intenzionali, per far fronte all'«assolutismo della realtà» (Hans Blumenberg) e consentire alle persone di mettere a fuoco il mondo in cui si trovano a operare quotidianamente. In questo senso, esiste una relazione di reciproco sostegno fra i *frameworks* e le pratiche sociali in cui le persone, di norma, si impegnano irriflessivamente, senza avere una comprensione dettagliata di ciò che stanno facendo o delle regole che stanno seguendo. È bene allora pensarli come mappe approssimative tracciate dal punto di vista dell'agente piuttosto che come ritratti distaccati e fedeli di una 'realtà' priva di qualificazioni. Gli esseri umani sono introdotti, 'addestrati' non solo intellettualmente, ma fisicamente a un *frame*, mano a mano che la loro prima natura si trasforma gradualmente e impercettibilmente in una seconda natura. E tuttavia, anche se abbiamo a che fare qui con espressioni reificate della mente simbolica, non dobbiamo pensarle necessariamente come prigioni etnocentriche. Esse definiscono piuttosto un paesaggio 'geograficamente' specifico entro cui il soggetto gode di una certa indipendenza e mobilità su cui può fare leva per mettere a fuoco e soddisfare specifiche e circoscritte pretese di verità. Ciascuno di noi, in fondo, parla e ragiona sullo sfondo di una cornice di senso. Ma tali 'cornici' non vanno intese come delle strutture chiuse, autoreferenziali e autoconvalidantesi.

Non solo esistono all'interno di qualsiasi cornice delle affermazioni puntuali obiettivamente vere in quanto colgono correttamente specifici stati

⁸ Chi fosse interessato a una discussione più ampia sul ma può consultare P. Costa, *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macro-storia*, in C. Dipper - P. Pombeni (edd), *Le ragioni del moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 93), Bologna 2014, pp. 239-265.

del mondo (nel senso ampio del termine), ma il concetto più ampio di verità – intesa come «vita del tutto», per citare una definizione celebre della *Fenomenologia dello spirito* – svolge anche un'altra funzione strategica. Essa opera infatti anche come un riferimento asintotico alla luce del quale tutte le cornici storiche assumono le sembianze di punti prospettici parziali sulla totalità del reale e delle esperienze possibili. Stando così le cose, ne consegue in maniera pressoché automatica il ridimensionamento di qualsiasi pretesa di verità globale (incluse quelle dogmatiche). Esiste, cioè, un fondo irriducibile di opacità in tutti i concetti con cui cerchiamo di cogliere gli aspetti ultimi dell'esperienza (Dio, vita, natura, umanità, trascendenza, pienezza, sé ecc.) e la presa di coscienza di questo fatto ha il vantaggio di agevolare uno dei compiti intellettualmente più improbi a cui può essere chiamato un essere umano: la relativizzazione del nucleo di credenze essenziali per la nostra stessa identità, quelle intuizioni a cui siamo più visceralmente attaccati e intorno alle quali tende costantemente a ricucirsi il gap prodotto e presupposto dalla riflessività (il «due in uno» del pensiero)⁹.

Un *frame* è quindi un oggetto *sui generis*, vago, persino misterioso, ma che si adatta bene alle virtù epistemiche dell'investigazione filosofica. Come può esercitarsi il radicalismo della riflessività filosofica all'interno di un *frame*? Anzitutto, prendendo atto del motivo per cui è, e sarà sempre, difficile rispondere alle questioni ultime dell'esistenza: perché la strategia con cui le affrontiamo non può essere mai troppo rigida e diretta o, per usare un termine inglese indovinato, 'confrontational'. Le grandi questioni metafisiche, infatti, non possono essere messe a fuoco come se fossero degli oggetti dai contorni ben definiti. Sono piuttosto 'framing issues': questioni che concernono la cornice entro la quale è possibile esercitare l'arte del *problem solving*. Questo semplice fatto della condizione umana non ci condanna, però, all'impotenza. Altrimenti, gli individui sarebbero davvero prigionieri di una gabbia, come erroneamente hanno creduto Weber e Heidegger. Il *frame*, tuttavia, non è una prigione. È meglio immaginarselo come una sfida, un enigma, un rompicapo senza soluzione certa. La storia delle religioni aiuta a chiarirsi le idee in proposito. Il sapere religioso, com'è noto, è per definizione 'impuro': un misto di rito, narrazione, teoria. Questa eterogeneità è una risorsa

⁹ Non va mai dimenticato che qui ci imbattiamo in uno dei compiti più ardui per qualsiasi essere umano: il riconoscimento, cioè, del fatto che esistono «altre possibilità, che il nostro modo d'essere non è l'unico o quello 'naturale'; che esso rappresenta solo una tra le altre possibili forme»; cfr. C. Taylor, *Gadamer on the Human Sciences*, in R.J. Dostal (ed), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge 2002, p. 141.

preziosa per venire a patti con le domande fondamentali dell'esistenza. Ed è interessante come esso possa mantenersi, senza pagare dazio, in uno stato di relativa 'sospensione'. Non esiste, infatti, in una condizione distillata, ma si traduce sempre in quello strano ibrido di spirito/materia, idealità/materialità, che sono le pratiche umane: pensieri che non sono mai pensati da nessuno da cima e fondo e si distribuiscono in maniera non uniforme e statica tra una moltitudine di teste, mani, gambe, cuori, fegati, occhi, lingue, nasi, stomaci, umori, arnesi, istituzioni. Le pratiche (riti inclusi) sono il modo non disimpegnato con cui gli esseri umani cercano di venire a capo dei *framing issues*, degli enigmi che a buon diritto possono essere definiti 'ultimi'.

Quanto detto vale anche per l'*Immanent Frame*. Ribadire il punto è importante, non tanto perché esso sia la più potente cornice globale sulla piazza, lo sfondo stesso delle pratiche imprescindibili della nostra vita quotidiana (dal lavoro al divertimento, dalla salute alla politica), ma perché la posizione privilegiata di cui gode nelle società occidentali moderne ne favorisce, quasi per inerzia, l'assolutizzazione, rendendolo per molti aspetti invisibile. Anche un simile involucro apparentemente impenetrabile, tuttavia, è in ultima istanza poroso perché, come tale, non è in grado di esaudire le richieste o appagare completamente il bisogno di chiarificazione che emerge *in primis* dalle esperienze fondamentali ed emotivamente destabilizzanti della vita degli esseri umani: esperienze di pienezza, estasi, violenza, felicità, sofferenza. Mentre la Cornice immanente sembra voler restringere drasticamente l'orizzonte delle risposte possibili, la sua destabilizzazione filosofica risponde piuttosto all'esigenza di darle un «orientamento» aperto.

Un modo forse più diretto per chiarire questo punto è formularlo nei termini del problema della supposta obsolescenza della religione nel mondo contemporaneo¹⁰. Se per «religione» intendiamo non una teoria del tutto (per esempio, una cosmologia), ma più inclusivamente un modo per rispondere alle nostre più profonde aspirazioni o desideri di «pienezza», oppure un tentativo di dare senso ai nostri vaghi presentimenti che la realtà fisica non esaurisca la totalità dell'esistenza, che debba cioè esserci qualcosa al di là (o dietro) la nostra esperienza ordinaria

¹⁰ Come sfondo del ragionamento che sto per sviluppare si può usare l'articolo emblematico di Graham Lawton, *Losing Our Religion: Your Guide to a Godless Future*, uscito originariamente su «New Scientist» il 3 maggio 2014 e tradotto in italiano con il titolo *Un mondo senza dio*, in «Internazionale», 21, 1059, 11-17 luglio 2014, pp. 38-43. Per una discussione intelligente del tema cfr. D. Bell, *The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion*, in «Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences», 31, 1978, 6, pp. 29-55.

delle cose (non necessariamente qualcosa di superiore, magari qualcosa di più basso – la trascendenza, in fondo, non è sempre «verso l'alto»), la questione assume uno spessore inatteso. In primo luogo, perché la domanda necessita di una qualificazione preliminare. Ora vogliamo sapere dove, quando, come e perché la religione sarebbe divenuta ridondante, tenuto conto che una simile fame di pienezza sembra inestinguibile nella specie umana. In altri termini, vogliamo capire meglio che cosa le persone hanno guadagnato e che cosa hanno perso nello scambio, essendo molto probabile che, in questo ambito, l'esito sarà sempre precario e mai perfetto. In secondo luogo, dobbiamo escogitare e raccontare una storia plausibile circa la/e transizione/i da una forma di equilibrio all'altra, in questo caso verso la situazione che ha reso o sembra aver reso la religione ridondante.

Alla luce di tutto ciò, la risposta al quesito attorno a cui ruotano le teorie della secolarizzazione può e, per certi aspetti, deve essere una risposta articolata: una sorta di *nì*. Da un lato, è vero che nelle società contemporanee la religione è diventata ridondante per molte persone e per quegli ambienti che hanno assorbito il punto di vista integralmente secolare articolato dall'umanesimo esclusivo moderno. Dall'altro lato, però, le varie religioni sono sopravvissute al processo di disincantamento cambiando, adattandosi alle nuove condizioni, a volte irrigidendosi e a volte ammorbidendosi, al punto che diventa rischioso e per alcuni aspetti persino insensato ragionare sempre e solo nei termini delle amate (soprattutto dagli accademici) categorie che cominciano col prefisso «post». In questo senso, se è vero che viviamo in una società postreligiosa, nella misura in cui veniamo *dopo* la nascita di un punto di vista puramente secolare, tuttavia l'esito di questa novità storica e culturale non è automaticamente la confutazione della ragion d'essere della religione, quanto piuttosto quello che Taylor ha persuasivamente descritto come uno scenario di pressioni incrociate¹¹. Nessuno è completamente privo di dubbi nelle nostre società quando si addiène al tema o problema della pienezza. Tutti noi, individui ragionevoli, ci affanniamo alla ricerca di frammenti o brandelli di risposte, a volte cadendo preda di una nuova teoria del tutto e a volte perdendo ogni speranza di poterne mai trovare una (questo è quello che per lo più accade nella nostra fase storica, temporaneamente caratterizzata da una *Stimmung* antiutopica).

Da questo punto di vista, allora, la domanda circa la presunta obsolescenza della religione deve tenere conto di più fattori. In un certo senso,

¹¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cap. 16.

nelle società occidentali, le religioni devono procedere contro corrente (e magari anche 'astutamente') nella misura in cui, pur essendo per lo più relegate nella sfera intima della coscienza personale, cercano di offrire delle risposte pubblicamente rilevanti a quelle che, da un punto di vista generale, appaiono come questioni 'obiettive', non private, quale che sia il loro ambito di competenza: politico, scientifico o culturale. Anche qui, però, tutto dipende dal tipo di situazione che stiamo sperimentando, e specialmente dai margini di distacco o distanziamento che essa permette. In altri termini, molto dipende dal modo in cui la questione esistenziale della pienezza si fa sentire nelle nostre vite nel momento storico che stiamo vivendo e ciò varia sostanzialmente a seconda se stiamo sperimentando una crisi o no, più in particolare se il nostro sfondo tacito è solido o è scosso, scombussolato, ecc. La fragilizzazione reciproca implica anche dei mutamenti rapidi nell'equilibrio precario dei nostri quadri di riferimento morali che in genere sono solo parzialmente articolati.

Quanto detto sopra ha inoltre un legame diretto con un altro sviluppo storico recente di straordinaria importanza. Mi riferisco al nuovo individualismo, alla nuova cultura dell'autenticità che si sono rapidamente diffusi nelle società occidentali dopo la fine della Seconda guerra mondiale¹². Questa radicalizzazione dell'individualismo moderno ha minato alle fondamenta la comprensione ordinaria di ciò che è privato e di ciò che è pubblico nella vita delle persone. Un simile cambiamento epocale, come è ovvio, non poteva non influire sulla rilevanza pubblica di un'esperienza così profonda e intima come quella religiosa. L'autenticità ha bisogno di «linguaggi più sottili», ossia di linguaggi modulati personalmente e perciò dipendenti da sfumature molto raffinate. E questo vale, a maggior ragione, per la sfera religiosa, che ha a che fare con sentimenti e realtà di difficile decifrazione. Tuttavia, la sfera pubblica, e soprattutto la sfera pubblica mediatica contemporanea, non è particolarmente ospitale verso i linguaggi sottili e sembra perciò favorire la ricomparsa di idiomi e immagini antiche, ricchi di riferimenti simbolici e suggestivi. Tutto ciò provoca interessanti e per certi versi disorientanti tensioni e discrepanze nelle vite religiose di persone che cercano di rispondere a tutte le sollecitazioni che provengono dal contesto moderno.

Per concludere il paragrafo con una rapida ricapitolazione di quanto detto sinora, si potrebbe dire che, tutto sommato, pur non essendo

¹² Per una disamina generale di questo aspetto cfr. G. Giordan, «*The Sacred Self*». *Nuove forme di legittimazione del sacro nell'epoca post-secolare*, in S. Belardinelli - L. Gattamorta (edd), *I valori hanno bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012, pp. 225-243.

certamente un'operazione semplice, ragionare filosoficamente di Dio in un'età secolare non è una sfida più complicata di quelle che hanno appassionato i filosofi sin dalla loro comparsa nella Grecia classica. Detto brutalmente, *l'Immanent Frame* non è poi un oggetto più astruso di quelli con cui la riflessione filosofica ci ha familiarizzato nel corso dei secoli. La principale difficoltà è piuttosto di tipo motivazionale e dipende dal processo di secolarizzazione radicale in atto da un paio di secoli nel mondo occidentale, che spinge molti a chiedersi se valga davvero la pena industriarsi per comprendere un'invenzione umana che starebbe per esaurire la sua parabola storica. Se, però, per secolarizzazione 'radicale', anziché una fuoriuscita 'completa', per così dire senza resti, dalla religione, si intende un incremento radicale di riflessività nella nostra comprensione della natura del fenomeno religioso, la prospettiva può assumere un profilo meno netto. In quest'ottica, la secolarizzazione diventa radicale nel momento in cui influenza profondamente ed estesamente le condizioni della credenza religiosa delle persone. In altre parole, la secolarità del mondo in cui viviamo è radicale, perché è storicamente nuova in un senso forte – equivale cioè alla comparsa di un nuovo *frame* secolare o, per usare il lessico di Ian Hacking, di una nuova «ontologia», di un «un nuovo modo in cui si può essere una persona»¹³. Ed è proprio questa novità che, al di là dei suoi effetti spaesanti, ha reso possibile una investigazione su nuove basi del fenomeno religioso e delle sue radici storiche, antropologiche, sociali, politiche, ma anche metafisiche e teologiche. In altri termini, con la nascita di uno sfondo tacito radicalmente secolare, è venuto alla luce qualcosa di storicamente inedito che getta nuova luce sui suoi antecedenti e in particolare sulla religione in quanto fenomeno che ha conosciuto uno sviluppo culturale e naturale di lungo periodo¹⁴.

Nel prossimo paragrafo, prenderò le mosse dall'idea che la secolarizzazione consista quindi nella comparsa, consolidamento ed espansione di quella struttura inglobante con cui tutti devono fare i conti nel mondo moderno, quali che siano i contenuti delle loro credenze. Sulla base di questa diagnosi storica, proverò poi a sondare l'ipotesi che, a dispetto della sua pretesa di negare gli aspetti più misteriosi dell'esistenza e, di conseguenza, sigillare il gap riflessivo, la Cornice immanente non esclu-

¹³ I. Hacking, *Historical Ontology* e *Making Up People*, in I. Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge MA 2002, pp. 1-26 e pp. 99-114. Hacking è tornato ancora sul tema in *Making Up People*, in «London Review of Books», 2006, 16, pp. 23-26.

¹⁴ Per una traduzione teorica feconda di questa intuizione cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard Cambridge MA 2011.

da affatto la possibilità di esperienze religiose autentiche, il cui senso resta comunque tutto da decifrare per chi ha a cuore la domanda, a prima vista oziosa, ma difficile da ignorare, circa il futuro del nostro passato religioso.

2. Non c'è più religione?

Nel paragrafo precedente ho lasciato intendere che avrei raccontato una storia. In realtà, quella che imbastirò nelle pagine seguenti ha più l'aspetto di un affresco: il condensato di una storia che si può narrare in molti modi. Protagonista della vicenda è un personaggio la cui identità è in larga misura avvolta nel mistero. Non se ne conosce infatti il luogo e la data di nascita. Ma non solo l'età reale e la provenienza sono incerte, il suo stesso nome cambia a seconda dei contesti geografici e culturali. Di tanto in tanto qualcuno si azzarda persino a metterne in dubbio l'esistenza. Tuttavia, gli avvistamenti nei diversi angoli del pianeta sono troppo numerosi per poterli considerare semplicemente il frutto di un equivoco o di un'allucinazione. A ciò si aggiunge il fatto che quasi tutti sono convinti di averlo incontrato almeno una volta nella vita, anche se le descrizioni non coincidono mai perfettamente. Il nome con cui questo personaggio è noto in Occidente è «religione».

Come detto, la maggior parte delle persone è a suo modo sicura che esista 'la' religione lì fuori nel mondo e che essa sia un ambito di azione ed esperienza separato e riconoscibile, la cui realtà è attestata dall'ampia diffusione di miti o credenze relative all'invisibile o al soprasensibile, di massime o principi del comportamento derivanti dalla natura divina o sacra di tali realtà fuori dell'ordinario e di riti devozionali collettivi finalizzati alla celebrazione, venerazione, invocazione, ingraziamento di queste potenze celesti la cui capacità di influire sui destini degli umani è oggetto continuo di discussione fra i seguaci dei vari culti, credi o confessioni. Quest'ultimo è un aspetto che merita di essere sottolineato. Mentre per chi la osserva con distacco la 'religione' sembra avere un referente determinato, per chi pratica un rito o aderisce a una certa fede non esiste qualcosa come 'la' religione, ma esistono, a seconda dei casi, il cristianesimo, l'ebraismo, il buddhismo, l'islam, lo shintoismo, il culto degli avi, ecc. L'analogia con il linguaggio può essere utile per cogliere il punto. Anche per chi parla, infatti, non esiste genericamente 'la' lingua, ma singoli idiomi che si è o non si è in grado di padroneggiare per comunicare e intendersi. Come ha notato George Santayana:

«Ogni religione è positiva e particolare. Ogni tentativo di parlare senza parlare una lingua particolare non è un'impresa più disperata che avere una religione che non sia nessuna religione in particolare»¹⁵.

In ogni caso, se dobbiamo dare retta alle storie che mi limiterò qui a evocare, in un momento imprecisato del recente passato a questo ambito importante della vita delle persone è successo qualcosa di macroscopico, eclatante, imprevedibile. Tra gli osservatori non c'è unanimità circa l'interpretazione di questo evento, ma c'è consenso sufficiente per poter almeno dire che a un certo punto la religione ha cominciato a perdere qualcosa di essenziale: in poche parole, ha visto restringersi la propria sfera d'influenza. Prima lo Stato ha rivendicato la sua indipendenza e neutralità rispetto alle autorità religiose; poi è stata la coscienza stessa delle persone ha pretendere una piena autonomia decisionale e, infine, è stata la vita sociale nella sua interezza a spingere il 'religioso' ai margini. È così che la religione ha perso peso, potere, visibilità: in sostanza, ha smesso di saturare i tempi e gli spazi della vita profana.

Raccontata così non è chiaro, però, se si tratti di una storia triste o a lieto fine. Il mare della fede si è ritirato, ma le forme di vita che hanno beneficiato delle terre emerse non sono inequivocabilmente meritevoli o spregevoli. Di sicuro abbiamo a che fare con una storia drammatica, anche se il nome sotto cui è stata per lo più divulgata di per sé non lo lascerebbe intendere. Il nome in questione è 'secolarizzazione'¹⁶.

In senso stretto, il termine indica un cambiamento di stato (da qui trae origine il tenore drammatico della narrazione). Qualcosa che non era 'secolare' (ossia: terreno, mondano, profano) lo è diventato per ragioni che spetta agli studiosi del fenomeno chiarire. Ma, per venire al sodo, che cosa esattamente ha cambiato di stato?

In proposito le opinioni divergono. Per alcuni il passaggio di stato è consistito in una forma di evaporazione o dissoluzione. Secolarizzazione, in questo caso, equivale a estinzione. Visto, però, che nella realtà spi-

¹⁵ G. Santayana, *The Life of Reason or The Phases of Human Progress*, III: *Reason in Religion*, Scribner's, New York 1905, p. 4 (il brano è usato come epigrafe da C. Geertz nel saggio citato nel capitolo 1 e menzionato con approvazione da R. Bellah in *Religion in Human Evolution*, pp. XVI e XVIII).

¹⁶ Per un inquadramento storico generale del fenomeno cfr. O. Chadwick, *Società e pensiero laico: le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, trad. it., Torino 1989; R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, trad. it., Roma - Bari 1999. Sul modello sociologico classico di secolarizzazione cfr. B. Wilson, *Secularization: The Inherited Model*, in P.E. Hammond (ed), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley 1985, pp. 9-20.

rituale come in quella fisica nulla si crea e nulla si distrugge, ciò che si è dissolto non è qualcosa di effettivamente esistente, ma soltanto una parvenza, una proiezione, un'illusione. In questa prospettiva, la religione assume le sembianze di un epifenomeno, un'escrescenza cresciuta sul corpo sano dell'umanità, e la sua scomparsa equivale a una guarigione: l'eliminazione di qualcosa destinato a non lasciare un segno, se non forse un brutto ricordo. La storia raccontata da questa corrente dei teorici della secolarizzazione si riduce, dunque, a un processo di riappropriazione o depurazione delle scorie dell'esperienza che ha lasciato dietro di sé l'unica realtà su cui si può fare affidamento, quella profana. Possiamo chiamare questa tipologia di storie sul destino della religione nella modernità 'eliminativista' o 'sottrattiva'.

Esistono però anche interpretazioni che prendono molto più sul serio la metafora del passaggio di stato. Secondo i fautori di questa posizione la secolarizzazione ha comportato una vera e propria metamorfosi del religioso, nello specifico della religione più direttamente coinvolta nel processo di trasfigurazione, il cristianesimo, i cui pilastri (concetti, immagini, rituali) sono migrati, in una forma modificata e adattata al nuovo contesto, dalla sfera sacra a quella profana, senza perdere un'oncia della loro capacità di plasmare la vita delle persone. Secondo quest'ottica, la secolarizzazione consisterebbe allora in un processo di trasposizione che, trasferendo in un ambito esclusivamente mondano intuizioni originariamente teologiche (come, per menzionare gli esempi più noti, quelle di potenza assoluta o escatologia), le avrebbe da un lato depotenziate e, dall'altro, esposte al rischio di una profanazione idolatrica dalle conseguenze imprevedibili. Una cosa, d'altra parte, è esercitare una sovranità assoluta di matrice ultraterrena, e un'altra rivendicare un potere illimitato di decisione riguardo allo stato d'eccezione. Una cosa è indicare il fine ultimo della storia umana in un compimento trascendente, tutt'altra faccenda è spronare le masse (più o meno diseredate) al perseguimento di uno scopo ultimo immanente all'esistenza storica. Possiamo dare a questa seconda varietà di racconti il nome di storie 'traspositive' o, recependo un suggerimento di Blumenberg, 'sostanzialiste'.

Secondo la terza e ultima intuizione del 'dramma' moderno della religione, 'secolarizzazione' o 'mondanizzazione' è invece il termine giusto per descrivere non tanto una destituzione (esplicita o tacita che sia), quanto piuttosto la comparsa di una nuova civiltà storica, una nuova forma di vita, un nuovo modo di 'incorniciare' il cuore stesso del mondo di cui gli esseri umani fanno esperienza. Questa innovazione radicale è stata resa possibile dalla concomitanza e concatenazione di numerose

trasformazioni materiali e culturali: urbanizzazione, industrializzazione, progressi tecnologici, da un lato; nuove concezioni della soggettività, nuove forme di organizzazione politica, nuovi immaginari sociali, antropologici, metafisici, nuove gerarchie dei beni della vita e dei beni 'architetonici', dall'altro. È questa costellazione di novità che ha spianato la strada a quell'evento senza precedenti nella storia dell'umanità che, a seconda dei punti di vista, può essere descritto come 'eclissi' oppure come 'diaspora' del sacro. In ogni caso, quale che sia il nostro giudizio in merito, l'esito è una trasformazione profonda delle condizioni dell'esperienza soggettiva della relazione fra i diversi piani dell'esperienza: il visibile e l'invisibile, il terreno e il celeste, l'empirico e il sovraempirico, l'ordinario e lo straordinario, lo spiegabile e l'inspiegabile. Secolarizzazione, in questo contesto, significa nascita di un mondo 'nuovo' in un senso radicale, ma non necessariamente più 'vero', come era invece implicito nel primo tipo di narrazione. Possiamo usare per questa variante minoritaria dei *grands récits* della fuoriuscita dalla religione l'etichetta di storie 'emergentiste' o 'additive'.

Nel complesso, tutti e tre gli impianti narrativi convergono nel riconoscere la natura gigantesca del cambiamento avvenuto. La secolarizzazione è uno dei volti della Grande Trasformazione. Ciò significa che nel mondo moderno non c'è effettivamente più spazio per la religiosità del passato, in quanto né l'atteggiamento remissivo di chi si vive istintivamente come spossessato, dipendente da un fondamento esteriore e superiore (e come tale indisponibile), né quello di chi non fatica a fare posto nel proprio arredo del mondo al sacro incantato, né la *forma mentis* di chi è coinvolto quotidianamente in una ritualità liturgica collettiva sono più accessibili ai moderni senza retropensieri. Dove le narrazioni filosofiche della secolarizzazione divergono è nell'interpretazione del significato profondo di questa soluzione di continuità storica, delle sue implicazioni per l'oggi e per il domani. Che cosa esattamente significa per noi il fatto che non ci sia più religione? Vuol forse dire che non avremo mai più bisogno dei beni che le religioni hanno tradizionalmente garantito ai loro adepti, perché le esigenze dell'*homo religiosus* non sono affatto universali, non sono cioè radicate nella dotazione naturale dell'uomo? Oppure che la religione autentica del passato sarà sostituita da pseudo-religioni con esiti via via sempre più catastrofici? O, al contrario, che la fine di un certo tipo di devozione semplicemente dischiuderà lo spazio ad altri modelli di religiosità, alcuni dei quali comparativamente superiori rispetto ai loro predecessori, perché le questioni che stanno alla base del desiderio umano di eternità non hanno trovato ancora una risposta convincente e probabilmente non la troveranno mai?

Al di là delle matrici differenti di queste interpretazioni del significato storico del riflusso della religione, resta in tutti e tre i casi indeterminato il giudizio su quanto sia 'mostruoso', deludente, promettente o magari addirittura esilarante il mondo emerso o lasciato dietro di sé dal processo di secolarizzazione. Per specificare il tenore della diagnosi serve un supplemento di narrazione che proverò a ricavare, nelle sue linee generali, da alcune riflessioni sviluppate nel suo tipico stile massimalista dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk. È stato lui, fra le righe di una rilettura per nulla convenzionale del pensiero di William James, a suggerire di distinguere una concezione ristretta («giuridica») e una ampia («filosofica») di secolarizzazione. Quest'ultima intende il *saeculum* in senso lato come *mundus* e quest'ultimo sulla falsariga di quel «mostro di forza, senza principio, senza fine, una quantità di energia fissa e bronzea, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma ... e benedice se stessa come ciò che deve eternamente tornare, come un divenire che non conosce né sazietà, né disgusto, né stanchezza», celebrato da Nietzsche in un aforisma del 1885, significativamente posto dai curatori alla fine della sua controversa opera postuma *La volontà di potenza*¹⁷.

All'inizio del suo ragionamento, sfruttando tutte le risorse semantiche della sua prosa esuberante, Sloterdijk richiama l'attenzione del lettore sul fatto che «non appena smettiamo di intendere la mondanizzazione (*Verweltlichung*) esclusivamente come l'espropriazione dei tesori spirituali e la conversione dei passivismi in attivismi» viene a galla una seconda accezione di secolarizzazione: «l'elevazione del mondo a totalità ontologica autosufficiente (*gegensatzlosen Inbegriff des Seienden*)». In questo senso, prosegue il ragionamento di Sloterdijk, la mondanizzazione equivale alla

«assolutizzazione del *saeculum* tramite la simultanea liquidazione di entrambe le grandezze non secolari, transmondane o soprannaturali, che nella prospettiva ontologica della metafisica classica erano distinte e contrapposte al mondo: Dio e anima ... Così implode il triangolo metafisico classico di Dio, mondo e anima, e al posto degli intervalli ben temperati fra i poli della totalità a tre facce si afferma ora un blocco assoluto, vago e monolitico: il 'mondo' come tale ... [che] non si lascia limitare da qualcosa di esterno (*Anderes*), a lui superiore o sottratto al suo dominio. In questo blocco mondano tutto ciò che finora era stato pensato o immaginato sotto i nomi di Dio e anima, deve essere incluso fra gli effetti mondani. Ora vale il principio per cui il mondo è tutto ciò che accade (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*) ... Il mondo si avvolge in un gomitolo in cui precipitano tutte le differenze. Nel segno della mondanizzazione moderna – anche se

¹⁷ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza* (ed. orig. 1906), trad. it., Milano 1992, § 1067, pp. 561-562.

l'espressione giusta sarebbe probabilmente 'mondizzazione' – il complesso mondano che tutto abbraccia (*allesumgreifende*) cresce fino a diventare un mostro ontologico con una forma concettuale a malapena intelligibile. La secolarizzazione o mondanizzazione sarebbe quindi – al di là delle implicazioni culturali rivoluzionarie dei processi di modernizzazione – il nome giusto per indicare una trasformazione dell'immagine del mondo di proporzioni sconvolgenti»¹⁸.

Una volta riformulata con questo pathos intellettuale la domanda circa il significato storico della secolarizzazione assume una rilevanza sconosciuta per chi vive il presente con almeno un po' di saltuaria inquietudine. Nella mente di costoro può affacciarsi infatti il dubbio che vivere in una società in cui non c'è più spazio per l'altrove, per un futuro che non sia una ripetizione sbiadita del presente, e dove il reale ha fagocitato il possibile fino alle sue ultime stille, significhi a suo modo lambire le profondità di una visione religiosa del cosmo¹⁹.

In effetti, alle spalle di tutte e tre le tipologie di metaracconto identificate sopra aleggia una sfida intellettuale che concerne esattamente la comprensione del presente e dei suoi disagi. Per questo i racconti della secolarizzazione possono essere fatti rientrare nell'ampia categoria delle narrazioni autobiografiche, il cui obiettivo è rifamiliarizzare con un contesto di vita divenuto improvvisamente estraneo e perturbante. Il punto, allora, è chiarire che cosa si nasconda veramente dietro l'impressione o il sospetto diffusi da almeno due secoli in Occidente che nell'età moderna non ci sia o possa non esserci più 'religione'. Morte di Dio, crisi della fede, eclissi del sacro, mondanizzazione totale, *sortie de la religion*, sono immagini diverse utilizzate allo scopo di fotografare una situazione che, nella sostanza, tutti sono concordi nel descrivere come una forma di 'disincapsulamento' da forme di vita costrittive e di liberazione di energie umane in precedenza inutilizzate o addirittura sconosciute. Il paradosso, tuttavia, è che questo dinamismo senza precedenti sembra a molti incapace di giustificare i sacrifici richiesti dalla sua manutenzione e di rigenerare così le proprie fonti. In altri termini, in settori sempre più ampi dell'intelligenza si fa sempre più assillante il dubbio che un orizzonte mondano intrascendibile sia il contesto più adatto per ospitare e canalizzare le energie suscitate dalla dichiarazione moderna d'indipendenza dal soprannaturale.

¹⁸ Cfr. P. Sloterdijk, *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James*, prefazione alla nuova edizione di W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997, pp. 13-14.

¹⁹ È un'intuizione del genere che sta alla base delle celebri annotazioni benjaminiane sul capitalismo; cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, trad. it. con testo tedesco a fronte, Genova 2013.

Per esaminare con profitto una questione così delicata e complessa, può essere forse utile affrontarla di sbieco. Il compito diagnostico dovrebbe infatti beneficiare della interposizione di un minimo di distanza rispetto a un'interpretazione frettolosamente apologetica del problema del trascendimento della realtà in cui normalmente ci troviamo a vivere le nostre vite – il livello fondamentale della lotta per l'esistenza, dove prevale la logica lineare della razionalità allo scopo e in cui l'unico fine ammesso è la sopravvivenza biologica (o l'autoaffermazione individuale o il massimo godimento dei beni materiali). Com'è ovvio, in una forma di vita religiosa, l'irruzione del sacro ha come effetto principale proprio quello di sovvertire una simile logica autoconservativa e diffondere o rafforzare l'impressione che non possa essere tutto qui, che ci sia ben altro dietro il semplice fatto di essere vivi. Ma che cosa succede in un mondo pienamente secolarizzato? Come appaiono le cose dall'interno della Cornice immanente?

Per focalizzare il punto, vorrei partire da una diagnosi del presente che sta diventando un sentire comune, prima ancora che un'opinione condivisa. La diagnosi recita più o meno così: l'orizzonte della società contemporanea ha perso di profondità, si è allo stesso tempo appiattito e dilatato senza limiti. Il risultato è una sorta di calma piatta, di perfetta orizzontalità, che non suggerisce, però, l'immagine del vuoto, quanto piuttosto quella di una densità nauseante e debilitante di stimoli. Per evocare il titolo di un libro recente, si potrebbe anche parlare di una sazietà letale²⁰. Questo duplice processo di dilatazione e addensamento ha un pendant nelle trasformazioni della soggettività contemporanea, che appare sempre più amorfa, priva di centro, compulsiva, schiacciata sul presente, dispersiva, esposta all'insidia della banalità del male. L'oscillazione tra stordimento e spaesamento, euforia e malinconia sembra segnalare la comparsa sul palcoscenico della storia di un nuovo carattere, forse meglio di un non-carattere: una sorta di Eichmann del tempo di pace.

È questo il cambiamento profondo e spaesante che sembrerebbe reclamare un supplemento di narrazione, cioè una spiegazione di come siamo potuti arrivare sino a qui, che cosa ci è capitato senza che ce ne accorgessimo, da dove è nata questa strana forma di *helplessness* inquieto, di stordimento misto a spaesamento, e che cosa essa significhi realmente per noi e per chi verrà dopo di noi.

²⁰ M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, Milano 2012.

Per agevolare il compito del lettore, e visto che il senso generale di impotenza che avvertiamo attorno a noi non sembra dipendere tanto da circostanze o carenze specifiche e rimediabili, ma da un umore, da una tonalità emotiva fondamentale, dal modo stesso in cui il mondo, la realtà circostante si dischiude alle persone come spazio di esperienza e azione, non andrò alla ricerca delle tracce di questa diagnosi all'interno di ponderati trattati accademici, ma proverò a darle un po' di sostanza utilizzando con una certa libertà due prodotti sofisticati dell'industria culturale contemporanea: un film e un romanzo²¹.

2.1. *Il lupo di Wall Street: stordimento animale e saturazione della sensibilità*

La versione esasperata, vitalistica, volgare (kitsch) della diagnosi del tempo al centro di questo paragrafo è incarnata alla perfezione dal film di Martin Scorsese: *The Wolf of Wall Street* (2013).

La storia (vera) del film è quella di Jordan Belford, entrato come telefonista in una società di brokeraggio e diventato poi uno dei più abili (e avidi) venditori di prodotti finanziari d'America, per lo più inaffidabili. La sua dote principale, oltre all'ambizione sfrenata, è l'abilità nel piazzarli sul mercato e contagiare i clienti con la sua stessa avidità, trascinandoli in un meccanismo di acquisizioni continue che ha lo scopo principale di far credere ai clienti di essere sempre più ricchi, quando gli unici a beneficiare di una ricchezza reale sono i venditori dato che, mentre le commissioni intasate sono denaro sonante, i certificati di possesso azionario sono solo fogli il cui valore può da un giorno all'altro dissolversi nell'aria. L'arma infallibile di Belford è una comprensione perfetta della logica del desiderio mimetico, che egli coglie con precisione millimetrica allorché rivela il segreto del suo successo: «Mi serve che vogliano vivere come me».

Il mondo della finanza è presentato nel film come la quintessenza del capitalismo e della sua infinita potenza derealizzante. Nella lezione di vita che il protagonista riceve dal suo mentore Mark Hanna (uno spregevole Matthew McConaughey) all'inizio del film (e nel suo primo giorno di lavoro) il punto è messo subito in chiaro: non bisogna consentire alla realtà di insinuarsi nella cortina di fumo innalzata dai broker per truffare i gonzi e appagare la loro avidità senza scrupoli («Chi se ne frega! Come

²¹ Per una trattazione più ampia del tema rinvio il lettore a P. Costa, *Che ne è della critica sociale se un 'altro' mondo non è più possibile?*, in «La società degli individui», 1, 2014, pp. 21-34.

sempre, questo è il punto»). In questo sforzo volto a differire quanto più a lungo possibile qualsiasi tipo di *reality check*, è necessario che prevalga una condizione di stordimento, sia dal lato dei carnefici sia da quello delle vittime. I primi devono farsi guidare dall'*allure* irresistibile del denaro e abbandonarsi compulsivamente a una escalation disordinata del godimento favorita dal consumo senza freni di ogni tipo di droga e da una sorta di potenziamento illimitato del desiderio, mentre i secondi devono essere mantenuti in una condizione di ottundimento derivante dalla vertigine causata dall'ascesa a picchi sempre più alti di avidità. In questo acrobatico gioco di prestigio, l'unica realtà che fa davvero resistenza è quella dei limiti fisici dello stordimento (non è del tutto chiaro, infatti, come un essere umano possa vivere in «un luna park aperto 24 ore al giorno per 365 giorni all'anno»).

In una bella recensione pubblicata sul blog «Le parole e le cose», Pietro Bianchi ha sostenuto che ciò di cui ci parla il film è il «cambiamento epocale di una forma di soggettività – dal soggetto della domanda a quello della pulsione», e che questa soggettività sarebbe caratterizzata dalla «circolarità e ripetizione», cioè dalla «figura che contraddistingue una persona che non cambia e che vuole solo godere, indipendentemente dal mondo circostante»²². Nel film, in effetti, i personaggi girano a vuoto. Non però perché manchino di energie o ambizioni. Tutt'altro. Non siamo in un film di Antonioni. Il punto è piuttosto che l'enorme energia del protagonista – e della sua «allegra combriccola di broker» – non viene accumulata per spiccare un balzo verso qualche tipo di 'alto', ma è costantemente dispersa sulla superficie, in una sorta di parossistica radicalizzazione del ciclo di produzione e consumo, bisogno e appagamento, desiderio e stordimento. Come ha notato Paolo Merighetti, nel film «non vediamo mai Belford lavorare ma solo godere dei suoi guadagni. E nel modo più sconclusionato possibile, *parossistico e anestetizzante insieme*»²³.

Che quello di Belford sia davvero un girare a vuoto non è però scontato. E le reazioni entusiaste del pubblico (giovane) che ha affollato le sale dove veniva proiettata la pellicola di Scorsese fanno supporre, piuttosto, che il suo comportamento sregolato sia stato vissuto da molti spettatori più che come un vizio, come un virtuosismo, cioè come l'unica forma di

²² P. Bianchi, *Il corpo tossico del godimento. Su The Wolf of Wall Street di Martin Scorsese*, reperibile a: <http://www.leparoleeleleco.se.it/?p=13643>

²³ Cfr. P. Merighetti, *Quel lupo della finanza delude: non basta la follia di Di Caprio*, in «Corriere della Sera», 20 gennaio 2014.

eccellenza consentita all'interno della «Cornice immanente». Non a caso, la cifra stilistica del film è l'ambiguità, che lascia spazio anche per una lettura anarchico-nietzschiana della storia in cui la morale degli schiavi, incarnata dal poliziotto che alla fine incastra il Lupo di Wall Street e dai lavoratori stanchi che lo accompagnano sulla metropolitana nel suo mesto ritorno verso casa, è sovrastata dal Potere Sovrano di chi dietro le quinte tira le fila del gioco con un successo ben maggiore di quello sperimentato per un breve arco temporale dal *parvenu* Belford.

2.2. *La vita in tempo di pace: una catastrofe inesorabile*

Una seconda versione della medesima diagnosi del tempo, la si può trovare nel romanzo di Francesco Pecoraro: *La vita in tempo di pace*²⁴.

Il protagonista della storia, o meglio la coscienza attraverso cui la storia si rifrange e ricompone è quella di Ivo Brandani, ingegnere di 69 anni, giunto inconsapevole all'ultimo giorno della sua esistenza. La tonalità emotiva che domina quello che alcuni critici hanno decantato come il tanto atteso Grande Romanzo Italiano è opposta a quella che da il ritmo al film di Scorsese – malinconica, introversa, spossata, rimuginativa, sovrastata dal senso di una catastrofe inesorabile («non-sanabile», «non-rimediabile») e, prevedibilmente, da un sentimento di costernazione e rabbia impotente («è ormai inutile tener duro») – ma l'esito (amarissimo) delle due narrazioni è convergente.

In una recensione del libro uscita sul «Corriere della Sera» Daniele Giglioli ha descritto correttamente questo umore prevalente come una sorta di *self-righteous indignation*:

«l'irritazione, il risentimento, il furore ulcerato di chi nel fatto stesso che le cose siano come sono sente un'intollerabile lesione alla pelle del suo Io. Il romanzo di Pecoraro è un'ininterrotta accusa contro la vita, ovvero contro tutto ciò che è: metamorfosi perenne, presente in perpetua dissolvenza, in nome di ciò che dovrebbe essere: stabilità, ordine, responsabilità, ragione. Deluso nel suo orgoglio di *homo faber*, perseguitato da un onnipresente senso di catastrofe ('La vedeva in ogni iniziativa di trasformazione della realtà'), Brandani interpola alla sua affabulazione lunghi inserti riflessivi che rispondono all'assedio del reale con la fuga nel concetto. Distogliersi dalla contingenza è l'imperativo, non fosse che nella generalizzazione si trova solo altro dolore, uno sconforto più profondo perché ragionato»²⁵.

²⁴ F. Pecoraro, *La vita in tempo di pace*, Firenze 2013. D'ora in avanti, le citazioni prive di riferimento alla fonte, si riferiranno a questo testo.

²⁵ D. Giglioli, *Recensione di 'La vita in tempo di pace'*, in «Corriere della Sera», 2 febbraio 2014.

Ma questa ribellione interiore e farfugliante è allo stesso tempo patetica e compressa («Brandani sono anni che non dice più quello che pensa, a nessuno. Non può. Se lasciasse la lingua in libero collegamento col cervello gli uscirebbero solo bestemmie e insulti. A persone, animali, cose, oggetti, città. E a se stesso ... È così che si avvelena ogni giorno»). I pensieri, d'altro canto, contano pochissimo in un mondo dominato dagli eventi, dalla logica impersonale della Natura che sovrasta il potere soltanto apparente della Azione collettiva.

Come ha notato Andrea Cortellessa, nel libro la catastrofe è «inesorabile» ed è già fra noi: «La sua nevrosi, il panico che gli lacera le viscere, come aveva capito Winnicott non ha rimedio perché la catastrofe che teme è già avvenuta»²⁶. Essa si riflette nella coscienza del narratore con il prevalere di immagini di disfacimento, annientamento di qualsiasi ideale o pretesa di imporre un ordine più ragionevole al mondo. E la prima a essere sconfitta è la politica: «Ora è il tempo del contrappasso: non vincono che i batteri e il capitale, forze mutanti che realizzano in forma d'incubo il suo sogno di un presente eterno»²⁷. Come Brandani ammette fin dalle prime pagine, nella sua vita non c'è più spazio per il domani:

«Il Futuro è diventato il Presente, sembra che l'abbiamo consumato tutto e non ce ne sia più ... Mi è crollata la credulità, la poesia dell'infinito, non mi interessano i mondi possibili e non mi interessa più come va a finire questo, non mi importa di come sarà il futuro».

Il risultato è un prevedibile «bisogno di preistoria ... Una voglia di semplificazione primordiale del mondo ... Vivere nel presente: niente passato, niente futuro». L'alternativa, d'altra parte, è sprofondare nella mediocrità:

«Eccolo qui il Ceto Medio Mondiale nell'esercizio del Tempo Libero ... Eccoli che arrivano, eccoli che ripartono dopo essersi fatti suggerire una quantità di soldi, attentamente pianificata, per comperare una settimana di natura – spiaggia – coralli & pesci colorati – sesso – gastronomia – musica – relax, tutta roba destinata a diventare una bella sequenza di *slide* su Flickr ... Si divertono, si sono divertiti, si divertiranno ancora: Sharm è solo un diverticolo nelle anse intestinali delle loro vite ... Niente di male, se non emanassero un così forte sentore di *assenza* ... La Grande Classe media Uniforme dell'Occidente Democratico, quella che ha divorato e inglobato in sé tutte le altre classi, compresa quella operaia ... No, non tutte: gli emarginati, i non-inglobabili, sono espulsi sempre più decisamente fuori dei confini del conglomerato sociale, sempre più avulsi dalla sua uniformità ... Insomma questa Classe Media mi dà ogni giorno di più l'impressione di essere ormai persa alla ragione attiva ... Sembra completamente dedicata a una

²⁶ A. Cortellessa, *Recensione di 'La vita in tempo di pace'*, in «Tuttolibri», 2 novembre 2013.

²⁷ D. Giglioli, *Recensione*.

sorta di ragione passiva ... Sembra si crogioli in quella che è finalmente una surrealtà globale, dove tutto è immagine di un originale scomparso, oppure diventato irreperibile, o troppo costoso ... Il Mondo è ormai un parco a tema ...».

Non sorprende, allora, che Brandani, all'apice della sua giovinezza, finisca per subire il fascino del supermanager Nico De Klerk, Direttore della Sezione Estero della Megatecton, «uno che sa stare a suo agio ovunque, ben piantato sulla superficie di questo pianeta» e «che aveva un'altra caratteristica capace di affascinarlo: sembrava aderire al *mondo com'è*, adattandovisi perfettamente, in un'astensione critica che a Ivo pareva totale. Non come lui, tormentato da un'infinità di obiezioni basate su un'idea, neppure troppo precisa, del *mondo come dovrebbe essere*. Era questo sereno esistere di De Klerk nella propria immagine, nel proprio ruolo, la cosa che più gli invidiava e gli ammirava. però senza dirselo, senza ammettercelo». Il ragionamento, in fondo, è semplice: «Niente poteva esistere al di fuori del capitalismo, dunque a che serviva opporsi?».

Un'altra cosa che salta subito agli occhi è che Brandani è un uomo *solo*: «La sua attività preferita [è] osservare» e «il continuo rimuginare è la secrezione principale della sua solitudine». Così «gli capita spesso di essere travolto da folate di disprezzo» perché è «ossessionato dalla continua non corrispondenza tra come le cose e le persone dovrebbero essere e come invece sono». È comprensibile, allora, che la sua massima aspirazione, a cui si sente ormai vicino, sia «appartenere a niente, essere niente». Il nichilismo di questa visione della vita trova la sua perfetta incarnazione nel parassita che ne causa la morte nell'interminabile viaggio verso casa:

«*Naegleria fowleri*: un'ameba, uno sputo pulsante, sordo e cieco, che si acquatta nella melma sul fondo delle pozzanghere, persino delle piscine termali, e resta in sonno fino quando l'acqua non si scalda sopra i venti gradi, allora si attiva e sale in superficie in cerca del primo organismo adatto all'infestazione. È così che finisce nelle mucose nasali, per esempio di chi nuota, e penetra nei bulbi olfattivi, dove ci mette qualche giorno per ucciderti ... *Homo*, che si considera al di fuori e al di sopra del brulichio delle vite infime e repellenti, che si conferisce un'anima e un destino ultra-terreno, è anche lui un universo in cui sopravvivere e proliferare ... siamo noi che con i nostri stessi tessuti, con la nostra carne, il nostro sangue, fungiamo da pascolo per migliaia di specie, miliardi di esemplari ... Distinti in cosa? Speciali in cosa?».

«Speciali in niente», non può che fare eco il lettore, stremato da questa alluvione di evidenze empiriche. E questo riconoscimento estorto con la forza implacabile di un monologo senza interruzioni suona come il giudizio finale sulla parabola evolutiva della specie umana. Come ha notato Carlo Mazza Galanti:

«*La vita in tempo di pace* è un libro cupo, terminale, schiettamente disperato: pessimismo radicale intriso di pensiero sociologico tardo novecentesco, segnato da quell'estremo tentativo di dare un volto storico alla propria sofferenza privata che è stato ed è per molti l'elaborazione del concetto-tormentone di 'Occidente' ... il referto prezioso di un mondo annientato, dove dell'annientamento, come nella più oscura delle fantascienze, non sembra restare notizia»²⁸.

Non è però indispensabile che questo senso di vuoto assuma una veste dissoluta o furibonda. Anzi, nelle nostre società esso si presenta per lo più sotto le sembianze meno appariscenti dell'altalena anestetizzante fra cinismo e sentimentalismo. E, in effetti, favola e antifavola convivono nella mentalità contemporanea convergendo sul medesimo obiettivo: l'accettazione del mondo per quello che è, qualcosa di eternamente identico a se stesso, imm modificabile. Il paradosso, tuttavia, è che viviamo in una società così zeppa di occasioni di godimento, così frenetica e in continua trasformazione, che l'unico modo per restare fermi è muoversi in continuazione oppure sognare incessantemente di essere altrove. La confusione sotto il cielo è totale. Per esempio, a nessuno (o quasi) viene più in mente che noi potremmo essere qualcosa di diverso dal nostro corpo – che non sia tutto «lì» – eppure l'insoddisfazione per il corpo che ci è toccato in sorte sembra un tratto universale della nostra vita quotidiana e ciascuno di noi spende una quantità enorme di denaro, tempo ed energie fisiche e nervose per inseguire il sogno di un corpo idealizzato verso cui è inconsapevolmente trascinato dalla logica perversa del desiderio mimetico²⁹. Il risultato è un doloroso stallo tra gli impulsi contrastanti a cambiare e ad accettare se stessi: la maggioranza continua cioè a dirsi che dovrebbe cambiare la propria vita, ma allo stesso tempo è frenata dal dubbio che una simile aspirazione abbia davvero senso³⁰.

2.3. Epilogo

Ambedue le storie evocate per esemplificare una diagnosi del presente come epoca della de-sacralizzazione o della profanazione universale parlano di un mondo invischiato nella superficialità di un benessere senza profondità o, se vogliamo utilizzare un'espressione molto popolare, nella banalità del male³¹. A loro modo, inoltre, i protagonisti di questi racconti

²⁸ C. Mazza Galanti, *Recensione di 'La vita in tempo di pace'*, in «Il Manifesto», 29 dicembre 2013.

²⁹ Cfr. R. Girard, *Anoressia e desiderio mimetico*, trad. it., Torino 2009.

³⁰ Sul tema del cambiamento di sé cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Milano 2010.

³¹ Per un'analisi illuminante di che cosa possa significare oggi «vivere sulla superficie della quotidianità», cfr. A. Zamperini, *Attrazione o adattamento interpersonale? L'indifferenza come regola*

sono senza eccezione personaggi patetici, nelle cui vite «il mostro di forza, senza principio, senza fine» partorito dalla modernità ha saturato ogni fessura, pur minima, del reale, con la conseguenza che il loro immaginario, la loro visione del mondo è governata dall'intuizione tacita che la realtà sia 'one-possibility thing'. Questo, per altro, non li pacifica affatto, anzi li rende, se possibile, ancora più inquieti e spericolati, poiché il fatto che tutto sia apparentemente disponibile, a portata di mano, li spinge a una forma compulsiva di consumo che fa terra bruciata dietro di sé.

In quest'ottica, la secolarizzazione appare come il penultimo stadio di una lunghissima parabola storica destinata a concludersi con il disincanto assoluto – l'eclissi di tutto ciò che indisponibile, eteronomo, sottratto di principio all'intraprendenza umana – e quindi con il collasso della distinzione stessa fra sacro e profano. L'uso della figura della parabola è giustificato dal fatto che la liquidazione finale del sacro è stata preceduta dalla sua simultanea purificazione ed esaltazione che lo ha collocato al di fuori del mondo in una posizione di assoluta apicalità. Dopo di che è bastato che venissero tagliati i ponti con il sovrasensibile, con «il mondo dietro il mondo», perché i confini del profano diventassero intrascendibili. Con la profanazione definitiva, tuttavia, nel momento in cui tutto è entrato a far parte della sfera del disponibile, l'atto stesso di profanazione è diventato impossibile e ogni cosa ha finito per perdere di importanza. È così che la Cornice immanente ha rivelato la sua natura di cornice inglobante, di trappola per topi.

Non è chiaro, tuttavia, se questa condizione disperante venga presentata come una novità o come una verità eterna e immutabile sulla *conditio humana*, che solo per un breve periodo sarebbe stata offuscata o camuffata. Resta così una certa opacità della diagnosi. Che cosa si vuole suggerire esattamente con essa? Che l'idea che un altro mondo, un'altra vita, siano possibili è sempre stata una pia illusione, l'ennesima allucinazione provocata dall'«oppio dei popoli»? Oppure che l'ultima parola in materia deve ancora essere pronunciata³²?

La stessa atmosfera di incertezza pervade da cima a fondo l'influente saggio di Giorgio Agamben *Elogio della profanazione*³³. Una possibile

emozionale in Bret Easton Ellis, in «La società degli individui», 11, 2008, 3, pp. 37-50; dello stesso autore, *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Torno 2007.

³² Per una diagnosi aperta del presente, sullo sfondo di un metaracconto simile a quello appena delineato, cfr. D. Bell, *The Return of the Sacred*, pp. 49-55.

³³ G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in G. Agamben, *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106. Cfr. anche, dello stesso autore, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma 2006.

interpretazione della sua diagnosi del tempo è che la religione, sottraendo «case, luoghi, animali o persone all'uso comune» e trasferendole in una sfera separata, abbia operato come un freno, un *katechon*, alla rovina ineluttabile dei tempi. In altri termini, mentre la possibilità della profanazione, implicita nella segregazione rituale del sacro, dischiudeva uno spazio di libertà sotto forma di gioco, ripristino del valore d'uso di una pratica od oggetto o emancipazione delle cose e dei viventi dalla relazione forzata mezzi-fini, la secolarizzazione si è rivelata, al contrario, una forma di trasferimento della forza «pietrificante» del sacro nel mondo. Alla fine, ciò che essa ha lasciato nella sua scia è soltanto una pseudoprofanazione che non libera, anzi imprigiona nella logica oppressiva di una rete di dispositivi, il capitalismo, che non ammette nulla fuori di sé ed è, quindi, totalitaria per definizione.

Così, se dobbiamo prestare fede ai numerosi sostenitori di questa diagnosi a prima vista plausibile delle patologie del mondo contemporaneo, se ne dovrebbe concludere che l'apparente fuoriuscita dei moderni dalla religione ha suscitato solo un'illusione di libertà che ha finito per impedire anche alla fascia di popolazione più consapevole di rendersi conto di ciò che stava realmente accadendo e, cioè, che la secolarizzazione, più che restituire all'uomo ciò che gli apparteneva per diritto naturale, è stata soltanto un processo che ha allestito l'altare per il sacrificio più cruento all'idolo più famelico mai adorato nel corso della storia umana: il mondo stesso, in tutta la sua mostruosa insensatezza, «che non conosce né sazietà, né disgusto, né stanchezza».

3. Esitazioni

Probabilmente, a questo punto, più di uno fra i lettori avrà adocchiato dietro questa diagnosi apocalittica degli esiti della secolarizzazione la silhouette di una grande narrazione piuttosto familiare: la genealogia nietzschiana dell'avvento del nichilismo e delle sue tappe forzate: la sconfitta dei 'nobili' e la vittoria subdola degli 'schiavi', l'annuncio della 'morte di Dio' e lo smascheramento della volontà di potenza malata degli 'ultimi uomini', il duello impari fra i subumani e i pochi uomini superiori (essendo l'uomo «un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra dell'abisso»³⁴) – l'antifavola che solletica l'orgoglio delle persone disgustate dalla superficialità e dal cattivo gusto del mondo borghese.

³⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it., Milano 1985, p. 8.

Che cos'è che rende questi metaracconti, a dispetto della loro potenza descrittiva e polemica, poco convincenti se non addirittura francamente incredibili? Se si rammenta quanto detto all'inizio del capitolo a proposito dei criteri necessari per distinguere le filosofie della storia epistemicamente accettabili da quelle infruttuose, dovrebbe saltare subito agli occhi il problema principale di queste grandi narrazioni. Il punto dolente è la loro logica unificante, livellante: esse pagano, cioè, la precisione millimetrica degli strumenti diagnostici con una riduzione eccessiva della complessità. È proprio il loro eccesso di *pathos* che, almeno agli occhi di chi scrive, le fa apparire sospette. Tutto è sopra le righe – un po' come nelle storielle ingigantite che si raccontano per farsi belli con gli amici – e questo le rende poco realistiche, troppo semplicistiche. In altre parole: suggestive, ma unilaterali; 'mitiche', nel senso deteriore del termine (cioè prive di chiaroscuri)³⁵. In esse l'enfasi drammatica del racconto finisce per accentuare sino all'inverosimile il potere assoluto di negazione del presunto motore della catastrofe (il nichilismo, il capitalismo, la tecnica). L'esito è una storia più interessata a ciò che viene perso (la sottrazione) che non a ciò che viene costruito (l'addizione). Per restare nella metafora algebrica, i conti tornano troppo facilmente in questa prospettiva. Ma se l'effetto drammatico è assicurato, non si può dire altrettanto per la comprensione. Mancano, infatti, i presupposti teorici per il riconoscimento della contingenza dei processi storici, il loro carattere incerto e il ruolo dischiuso alla creatività e all'iniziativa umana da tale apertura. D'altra parte, chi è davvero convinto che la Morte di Dio conduca alla scelta senza compromessi fra gli ultimi uomini e il Superuomo, fra il nano e Zarathustra, sa anche che il Superuomo e 'Zarathustra' sono invenzioni letterarie e che, in realtà, non esiste alternativa alla constatazione amara che siamo destinati a vivere in un mondo in cui il sacro, e con esso le profanazioni che il binomio sacro-profano rendevano possibili, sono definitivamente tramontate e ciò che rimane sul piatto è quella vita amorfa e seducente in cui indulge un superuomo in miniatura come Jordan Belford e che è deplorata dall'ingegnere Brandani nelle sue torrenziali geremiadi che ricordano vagamente le invettive meno efficaci di Nietzsche.

Ma, se questi metaracconti, a prima vista così plausibili, non vanno bene e se, ciò nonostante, non si può rinunciare alla forza esplicativa delle grandi narrazioni, che cosa si può proporre come alternativa?

³⁵ Il carattere mitico della dottrina del superuomo è sottolineato, sebbene con intenti diversi, anche da Giorgio Colli nella Nota introduttiva all'edizione dello *Zarathustra* citata sopra (p. XV).

Mutuando una felice intuizione linguistica di Hans Joas, uno dei pochi studiosi contemporanei consapevoli che «la rottura con i modelli di pensiero teleologici ed evolucionistici non ci dispensa dal compito di narrare una storia complessiva e di metterla in relazione con la genesi e il destino dei nostri ideali»³⁶, suggerirei di chiamare genealogie «affermative» le grandi narrazioni che puntano a spiegare l'emergenza di una nuova cornice morale, di una diversa architettura dei beni, senza però gli intenti smascheranti o decostruttivi tipici della genealogia «negativa» propugnata da Nietzsche e rispolverata quasi un secolo dopo da Foucault, la quale ha il principale difetto di irreggimentare o incanalare preventivamente l'esercizio della capacità di giudizio critico³⁷.

Nel caso che ci riguarda più da vicino, l'esito di una ricostruzione genealogica affermativa dell'età secolare sarà un ritratto della nostra epoca che la dipinge non solo come una rete di dispositivi di dominio (che pure esistono), ma come un campo di azione entro il quale agiscono forze in competizione, che non esercitano soltanto un'influenza esterna sui soggetti attivi nel campo (al modo delle cause efficienti), ma fanno appello alla loro adesione motivata e volontaria (sul modello delle cause finali). Tali forze non vanno concepite, dunque, solo come poteri causali materiali, ma anche come potenze ideali – beni, impegni, valori – attorno alle quali prende forma l'identità delle persone. In questo senso la comparsa dell'età secolare procede di pari passo con la costruzione dell'*homo saecularis*, quello che Norbert Elias ha descritto appropriatamente come *homo clausus*, uomo schermato³⁸.

Uomo secolare, tuttavia, non significa necessariamente uomo irreligioso. La secolarità è una forma di vita emersa storicamente all'interno della cristianità latina come effetto cumulativo di una serie di trasformazioni politiche, sociali, economiche, culturali, teologiche, che hanno reso possibile la comparsa di una visione del mondo – l'umanesimo «esclusivo» – senza precedenti nella storia umana. Per umanesimo esclusivo

³⁶ H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it., Brescia 2013, p. 150.

³⁷ Cfr. H. Joas, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, trad. it., Milano 2014, cap. 4. Per molti versi affine al modello della genealogia affermativa è il progetto di un'«ontologia storica» caldeggiato dal filosofo canadese Ian Hacking. Per una breve discussione della rilevanza teorica di questa terza via fra costruzionismo ed essenzialismo rinvio il lettore a *In cammino verso dove? Metamorfosi secolari della religiosità contemporanea*, in «Sociologia», 45, 2011, 2, p. 69.

³⁸ N. Elias, *La società degli individui*, trad. it., Bologna 1990. Sui paradossi della «barriera solipsistica» si veda il bel saggio di A. Inglese, *Romanzo e individualismo. Una genealogia dell'«homo clausus»*, in «La società degli individui», 11, 2008, 2, pp. 41-55.

dobbiamo intendere una forma di sacralizzazione della persona umana che trasferisce all'interno dell'individuo le fonti morali, i beni costitutivi o indisponibili, attorno a cui si organizza la mappa morale con cui gli individui orientano le proprie vite. Pensiamo, per esempio, all'idea, in origine kantiana, della dignità della persona in quanto decisore autonomo razionale. La forza persuasiva di questo nuovo modo di concepire l'identità umana come una totalità conchiusa autosufficiente, favorita in parte dalla sinergia con alcune pratiche cruciali dello stile di vita moderno (lo scambio economico, l'autodeterminazione politica, l'autorealizzazione estetica), ha trasformato radicalmente il panorama spirituale dell'Occidente moderno. In questo senso, ci si può figurare la genesi dell'umanesimo esclusivo nei termini della comparsa di un nuovo asse di rotazione che ha modificato la disposizione e le relazioni reciproche fra le parti che compongono l'universo spirituale lasciato in eredità dal mondo antico e dalla cristianità medioevale. Non solo. Questo asse non ha avuto solo un effetto di riorganizzazione e ridistribuzione generale all'interno della costellazione culturale moderna, ma ha operato come un potente acceleratore del cambiamento, costringendo tutti gli altri soggetti esposti alla sua influenza ad adattarsi molto rapidamente alla nuova situazione. È questo l'effetto nova spirituale di cui ha parlato Charles Taylor nell'*Età secolare*. L'esigenza di cambiamento provoca, da un lato, un inevitabile effetto di crescita di riflessività nelle agenzie religiose e, dall'altro, genera una polarità tra tradizionalisti e modernisti che, a sua volta, dà origine a un nuovo campo di scelte e azioni al cui interno gli individui possono posizionarsi con crescente libertà.

Ecco perché ha senso rappresentarsi il processo di secolarizzazione come la storia della nascita, dell'affermazione appunto, di un nuovo macro-*frame*, di un nuovo modo di mettere in prospettiva il mondo, che ha cambiato la distribuzione delle forze in campo, definendo nuove priorità, nuove gerarchie, nuove relazioni. L'esito, tuttavia, non è stato una gabbia d'acciaio, una macchina o un dispositivo inesorabile, ma un equilibrio di forze dinamico e precario in cui agli agenti – incluse le agenzie religiose nuove e tradizionali – è rimasto uno spazio, limitato ma non azzerato, di iniziativa e azione.

È alla luce di questo sfondo narrativo, di questa genealogia affermativa, che acquista un senso compiuto la domanda circa il destino della religione, del sacro, nella modernità e sulle sue possibilità di futuro. L'ipotesi più plausibile da cui conviene far partire l'indagine è che il sacro non sia inspiegabilmente sparito senza lasciare traccia, ma che esso abbia subito una metamorfosi sull'onda della profonda trasformazione culturale

che ha condotto alla nascita dell'*Immanent Frame*. Più che di eclissi del sacro sarebbe più opportuno parlare, allora, di «diaspora del sacro»³⁹. Il cambiamento di metafora ha delle ripercussioni sostanziali sulla nostra comprensione della relazione fra religione e modernità. Nelle pagine seguenti proverò a riassumere alcune di queste conseguenze, concentrandomi su quello che mi pare il fulcro della storia.

Per limitare al minimo indispensabile le inevitabili controversie lessicali, con il termine 'sacro' intendo genericamente il minimo comune denominatore di ogni esperienza religiosa: il fondamento, cioè, della sensazione (o convinzione o certezza) che non possa essere tutto 'qui', che ci sia qualcosa nell'esistenza umana che non è razionalizzabile, spiegabile, dominabile, padroneggiabile e che, per essere addomesticato, richiede un sovrappiù rispetto alla gestione ordinaria dell'esistente: qualcosa che le persone non fanno da sé, ma di cui sono debtrici ad altro o ad altri⁴⁰. Dal punto di vista dei moderni, dall'interno cioè della Cornice immanente, il concetto di 'sacro' risulta più comprensibile se lo si intende come un riferimento valoriale ultimo caratterizzato da «evidenza soggettiva e intensità affettiva»⁴¹ che, con la sua capacità di imporsi e soverchiare le fonti normative alternative, finisce per esercitare un'influenza determinante sulle valutazioni forti attorno a cui si struttura la vita morale delle persone nella sua totalità. In questo senso, il sacro è la forza invisibile in grado di mobilitare le energie psichiche più recondite degli individui e dare un'impronta indelebile ai loro sforzi di fare simbolicamente o praticamente i conti con l'ordine generale dell'esistenza. Anche se il sacro non offre in senso stretto le risposte alle questioni ultime della vita, indica però la direzione in cui esse vanno cercate.

Un aspetto essenziale del sacro, inoltre, è che esso si manifesta indipendentemente dalla volontà degli individui. Come ha sostenuto Mircea Eliade, non c'è sacro senza ierofania, senza una sua irruzione nella vita

³⁹ La paternità dell'espressione è di Giovanni Filoramo; cfr. *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994. La paradossalità, che a me pare fruttuosa, dell'espressione diventa più evidente se la si colloca sullo sfondo della concezione di Mircea Eliade, per il quale il sacro era, al contrario, un rifugio rigenerante dalla diaspora umana nella storia collocato in *illo tempore*. Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. it., Torino 1973, pp. 54-57.

⁴⁰ La letteratura sul tema del sacro è sterminata. Per farsi almeno un'idea di quanto siano vaste le implicazioni teoriche dell'uso del concetto all'interno delle scienze sociali merita di essere consultata la relativa voce redatta da G. Filoramo nell'*Enciclopedia delle scienze sociali* Treccani (1997), disponibile anche su internet all'indirizzo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/sacro_\(Enciclopedia_delle_scienze_sociali\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sacro_(Enciclopedia_delle_scienze_sociali)/); cfr. anche M. Rosati, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Roma - Bari 2002, cap. 1.

⁴¹ Cfr. H. Joas, *La sacralità della persona*, p. 34.

profana delle persone e della loro comunità. Non è mai indifferente, quindi, dove e come il sacro fa sentire la sua presenza nel mondo e nella storia. Da questo punto di vista, hanno ragioni da vendere tutti coloro che insistono sul fatto che la diaspora moderna del sacro comporta una dislocazione dei luoghi della sua manifestazione dalla realtà esterna, cosmica, a quella interna, intima, delle persone. Questo è un effetto diretto del processo di disincantamento che ha separato nettamente il regno dei fenomeni fisici, inerti, dalla sfera dei fini, delle intenzioni e dei significati, che viene progressivamente relegata entro i confini della mente e dell'animo umani⁴². In un orizzonte del genere, il candidato naturale delle ierofanie diventa proprio la persona umana, la cui enigmatica spontaneità incute rispetto, suscita stupore, evoca l'immagine di una dignità senza eguali, le cui violazioni appaiono sacrileghe e per la quale, al contrario, appare legittimo ogni tipo di sacrificio (economico, di tempo, energie ecc.). È dalla sacralizzazione della persona, e non viceversa, che derivano il «carisma» della ragione di cui ha parlato Weber (nella dedizione al quale converge la diaspora neokantiana del XX secolo) e l'enfasi sulla sacralità della vita, attorno a cui si accendono periodicamente le «guerre culturali» nelle società occidentali⁴³.

Come ha mostrato con argomenti convincenti Joas, questa migrazione della sacralità verso l'interno ha i suoi punti di forza e le sue specifiche fragilità. Fra queste ultime, alcune derivano semplicemente dall'introduzione della sorgente del sacro, dalla sua familiarizzazione o, per così dire, dal suo addomesticamento. (Su questo punto importante tornerò fra breve.) Altre dipendono, invece, dagli enormi problemi filosofici che scaturiscono dal simultaneo congedo da una concezione sostanzialista dell'anima e dal legame, a prima vista indissolubile, fra indisponibilità ed eteronomia.

Tenendo presente questo sfondo, non dovrebbe essere difficile identificare alcune forme di erosione a cui è tipicamente esposto il sacro moderno. Da un lato, il sacro interno appare vulnerabile a una minaccia esterna letale. Avendo sposato almeno in parte la logica del disincantamento, una cultura morale che sacralizza la persona desacralizzando simultaneamente la natura esterna si espone al rischio dell'*escalation* del processo di disincanto, che non ha ragioni interne per porre un freno alla colonizzazione di ogni ambito dell'esistente e arrestarsi spon-

⁴² Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, cap. 1.

⁴³ Cfr. H. Joas, *La sacralità della persona*, cap. 1. Sulla sacralità della vita si veda il numero monografico di «Fenomenologia e società», 31, 2008, 4.

taneamente di fronte al presunto santuario della persona. Ciò si spiega, in parte, per una banale esigenza di coerenza (che cosa potrebbe mai giustificare, infatti, l'immunizzazione di un ambito dell'esperienza dalle spiegazioni deterministiche, una volta venuto meno il dualismo delle sostanze di matrice cartesiana?), in parte, invece, con il fatto che la concezione moderna della libertà si adatta alla perfezione a una visione puntiforme, esile fino quasi all'evanescenza, del sé (come dimostra *ad abundantiam* la storia della filosofia moderna)⁴⁴.

Quest'ultima considerazione si ricollega direttamente alla seconda fragilità caratteristica dell'esperienza moderna del sacro. L'erosione può avvenire, infatti, anche a opera di una spinta endogena. In particolare, come ha sottolineato con solidi argomenti negli ultimi anni il sociologo americano Adam Seligman⁴⁵, il sacro interno è vulnerabile alla pressione delle richieste eccessive di sincerità: alla domanda, cioè, di colmare il *gap* generato dall'alterità connaturata al sé da cui, come ha notato anche Marcel Gauchet, l'esperienza del sacro non può in ogni caso prescindere:

«Che cosa nell'uomo dà senso a quella diversione attraverso l'altro? Perché il fenomeno cardinale consiste in questo: sta in quelle dimensioni d'invisibilità e di alterità che ci abitano costitutivamente. L'uomo è un essere che, in ogni caso, è volto verso l'invisibile o reclamato dall'alterità. Sono degli assi di cui ha un'esperienza originaria e irriducibile. Non lo spinge il bisogno di conoscenza o di comprensione razionale dei fenomeni naturali, come voleva una certa spiegazione illuminata della religione. Non è l'effetto della ricerca causale che impegnerebbe lo spirito a risalire verso le cause prime al di là di quelle visibili. È un 'dato' immediato della coscienza, oserei dire. L'uomo parla e incontra l'invisibile nelle sue parole. Mette alla prova se stesso, irriducibilmente, sotto il segno dell'invisibile. Non può non pensare che ci sia altro in lui oltre quel che vede, tocca e sente. Egli immagina e immediatamente il suo pensiero si proietta oltre quel che gli è accessibile; e si presenta al pensiero. Per di più, si rapporta a sé e lo fa per scoprire che può disporre di se stesso in vista di qualcosa di diverso da sé. È con questo materiale primordiale che si edificano le religioni. Non si producono in modo automatico e lineare. C'è bisogno di tutt'altro per definirle. Ma questo materiale le rende possibili»⁴⁶.

Una richiesta illimitata di sincerità, di adesione perfetta al proprio sé, può minare allora il processo di risacralizzazione precisamente perché reclama un livello di certezza e chiarezza che il sacro non è in grado né di offrire né di tollerare.

⁴⁴ Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it., Milano 1993. Per una disamina più ampia del tema dell'identità personale rinvio a P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Milano 2014, cap. 3.

⁴⁵ Cfr., in particolare, A.B. Seligman - R.P. Weller - M.J. Puett - B. Simon, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, trad. it., Roma 2011; A.B. Seligman, *Ritual and Sincerity: Certitude and the Other*, in «Philosophy & Social Criticism», 36, 2010, 1, pp. 9-39.

⁴⁶ L. Ferry - M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione*, trad. it., Napoli 2005, p. 48.

Questa richiesta di un'attestazione personale inequivocabile è l'espressione psicologica di un bisogno di immediatezza, di un'esperienza 'mistica', nel senso dato al termine da Ernst Troeltsch⁴⁷, cioè puramente interiore del sacro, che fa a pugno con il carattere universalmente enigmatico dell'aura sacrale. È essa a provocare anche la crisi dei riti 'liturgici' tradizionali (sia religiosi sia laici), in favore di forme informali e individualizzate di ritualità – per esempio i riti quotidiani della cura di sé e degli altri – nella misura in cui la preferenza accordata all'abituazione rispetto all'iniziativa spontanea, tipica del rito, continua a rappresentare la principale alternativa all'impulso compulsivo alla trasparenza da cui è dominata la cultura moderna dell'interiorità⁴⁸.

Il principale antidoto moderno alle patologie del *Sacred Self*, allo scacco dell'autenticità, va ricercato verosimilmente in un processo culturale parallelo a quello della dislocazione delle fonti morali nelle profondità dell'animo umano e di cui la sacralizzazione stessa della persona può essere considerata un corollario. Mi riferisco a quello spostamento del baricentro della spiritualità moderna a cui Taylor ha dato il nome di «affermazione della vita comune» (*affirmation of ordinary life*)⁴⁹, che in alcune denominazioni protestanti si spinse fino a una vera e propria 'santificazione' della vita quotidiana e delle sue attività, incluse quelle più umili. D'altro canto, se sacro è solo ciò che è reso sacro da Dio mediante la creazione, è nel mondo che la grazia divina può manifestarsi, ma non nel mondo come tale, ma in esso in quanto creazione di Dio, riflesso della sua infinita bontà, in cui è la ribellione umana alla Sua autorità a rappresentare il principale fattore di disturbo e a sollecitare un impegno e una mobilitazione personali e collettive fuori dall'ordinario.

È così che ha inizio la diaspora del sacro, il suo esodo dalla maestosità dei riti liturgici e la sua disseminazione fra i dettagli, la varietà, le sfumature dell'esistenza. «Dio ama gli avverbi», per citare l'affermazione di Joseph Hall che dà il titolo a uno dei capitoli chiave di *Radici dell'io*. E ciò significa che è prima di tutto nei particolari della vita quotidiana che va testimoniata la qualità della propria fede, nella forma disadorna di un'interiorizzazione, un'assimilazione quasi fisica della serietà della posta in gioco, della sacralità delle scelte e degli episodi pur minimi

⁴⁷ Cfr. M. Rosati, *Ritual and the Sacred*, Farnham 2009, pp. 25-27.

⁴⁸ Cfr. L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge MA 1972. Ho provato a contestualizzare i crescenti sintomi di disaffezione verso gli ideali dell'autodeterminazione e dell'autenticità nella cultura contemporanea in *Piccoli riti nell'età secolare*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», 42, 2014, 6.

⁴⁹ Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io*, parte III.

dell'esistenza. In questo senso, la risposta adeguata alle manifestazioni mondane del sacro è consacrarsi al mondo in quanto creazione divina, in quanto luogo per eccellenza della manifestazione della potenza e della bontà di Dio.

Un simile riposizionamento del sacro porta con sé, di necessità, nuove forme di ierofania. Le epifanie o teofanie del sacro interno sono infatti oblique e impreviste, irrituali e non maestose, e la loro identificazione e interpretazione richiede linguaggi più sottili, radicalmente personali, con un repertorio di simboli e un orizzonte di significazione potenzialmente infiniti. In sintonia con lo sfondo teorico di questo capitolo, si potrebbero descrivere queste ierofanie anche come esperienze di autotrascendenza interna, che aggirano più che scardinare la schermatura protettiva dell'*homo clausus*.

In effetti, le irruzioni non eclatanti del sacro sembrano un tratto distintivo delle nuove forme di religiosità adattate alla logica della Cornice immanente. Se ne riconoscono le tracce nell'impulso, apparentemente irresistibile, dei moderni a sovraccaricare di significati esistenziali eccedenti non solo le fasi della vita tradizionalmente soggette ai riti di passaggio e oggi sottoposte a una rigorosa forma di disciplinamento, codifica e disincanto (sto pensando a eventi capitali come la nascita, lo sviluppo della personalità, l'innamoramento, la procreazione, lo scacco, la malattia, l'invecchiamento, la morte), ma anche pratiche umane meno spettacolari, talvolta persino eccentriche, sulle quali tornerò alla fine del paragrafo⁵⁰.

Prima, però, vorrei provare a difendere l'idea che sia legittimo attribuire un significato religioso (non qualificato) a questi sforzi, metodici o saltuari, di fare i conti con l'eccedenza di senso dell'esperienza umana, riconoscendone l'indisponibilità senza per questo sminuirne il significato e il valore personale irrinunciabile. Si potrebbe anche parlare in proposito di tentativi di intrecciare una relazione non schermata e vulnerabile con l'assoluto, che non si nasconde dietro la suddivisione canonica della razionalità moderna nelle sfere valoriali cognitiva, etica ed estetica (che appare come una strategia elusiva) e cerca persino di andare oltre le separazioni ovvie e rassicuranti tra figura e sfondo, luce e ombra, occultamento ed esposizione.

⁵⁰ Per una stimolante traduzione letteraria delle tensioni esistenziali prodotte dalla simultanea santificazione e desacralizzazione dei beni della vita, cfr. P. Roth, *L'animale morente*, trad. it., Torino 2005.

Questa relazione non immunitaria con l'assoluto ha una duplice natura. Può presentarsi, all'inizio, nella forma di un'esperienza limite di pienezza o svuotamento (sentimento oceanico o *spleen*) che l'individuo moderno sperimenta come una sorta di dislocamento, spaesamento o, per usare il lessico di Joas, di «autotrascendimento ... un movimento che allontana da se stessi, come esprime magnificamente il termine tedesco, un po' antiquato, *Ergriffensein*»⁵¹. La trascendenza di sé consiste, dunque, essenzialmente in un allentamento della centratura dell'io e l'ec-centricità così guadagnata può produrre come effetto collaterale la capacità di indugiare in una forma di strutturale non chiusura della propria autocomprensione, cioè senza un'immagine compiuta di sé e della propria posizione nel mondo, senza una teoria del tutto, ma anche senza l'indifferenza che trova sollievo nell'idea che, alla fine dei conti, niente importa.

L'altra modalità in cui si realizza tale variante di relazione con il tutto è invece di tipo riflessivo. In questo caso, una forma di riflessività uscita dai cardini finisce per infiltrarsi in ogni ganglio o interstizio della vita, rimbalzando senza requie da un angolo all'altro dell'esistenza. Come hanno notato recentemente Hubert Dreyfus e Sean Kelly, ragionando sullo stile di scrittura di David Foster Wallace:

«questo è il modo in cui siamo consci di noi stessi nell'età moderna: diciamo qualcosa, ci interroghiamo su ciò che abbiamo detto, lo ritraiamo, torniamo a rifletterci su, ripartiamo alla carica da una prospettiva diversa, puntualizziamo, sconfessiamo la puntualizzazione, e così via, aggiungendo note a piè pagina alle nostre note conclusive, e note di chiusura alle nostre note a piè pagina, all'infinito. Per concludere, se lo facciamo, in uno stato di completa irrisolutezza»⁵².

Il problema, qui, come ha notato Gauchet, è quello «delle risorse e dei limiti della nostra capacità di riflessività», della sua pretesa autosufficienza, o della sua possibile dipendenza da una «donazione di fronte alla quale non resta che inchinarsi»⁵³. La peculiarità in questo caso è che nemmeno il senso d'inadeguatezza ha in realtà un effetto passivizzante; anzi, il più delle volte finisce per risultare euforizzante, al limite dell'irrequietezza, se non della smania.

Che cosa significa tutto ciò? L'intento sarebbe quello di suggerire che anche la soggettività schermata moderna in taluni casi può subire il fascino di una relazione disarmata con la totalità infinita, opaca e dissonante

⁵¹ Cfr. H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, pp. 10-11.

⁵² H. Dreyfus - S.D. Kelly, *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, New York 2011, p. 23.

⁵³ L. Ferry - M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione*, pp. 85-86.

nante dei significati dell'esistente⁵⁴. Una simile spinta a fare del mondo intero – inteso come chiasma tra visibile e invisibile – il correlato intenzionale di uno stato mentale non concettuale si manifesta in genere negli esseri umani nella veste di una successione di umori o tonalità emotive fondamentali (tedio, gioia, stupore, irritabilità, ilarità, gratitudine, ecc.)⁵⁵. Tali stati mentali sono in genere provvisori e fluiscono l'uno nell'altro. Non fanno cioè presa in senso stretto sulla realtà, in quanto di norma non si fissano in uno specifico atto di focalizzazione che rischierebbe di trasformare il peso soverchiante della realtà in una sorta di *fallout* emotivo, impedendo automaticamente la sussistenza di qualsiasi punto di vista personale sulle cose.

L'assenza di focalizzazione esplicita non implica però l'assenza di attenzione o consapevolezza, cioè di una trama pur embrionale di significanze o *affordances*. L'atto che intenziona il mondo nella sua interezza può sfociare così in una condizione di pensosità sospesa, di riconoscimento tacito: in altri termini, in un pensiero che resta sulla soglia, senza trasformarsi in un giudizio o in un'altra attitudine proposizionale. È questo fenomeno che ho anzitutto in mente quando suggerisco di pensarlo come il prototipo di una nuova forma di religiosità secolare.

Come nella bella canzone di Chico Buarque de Holanda, *O que serà*, anche in questi casi l'atteggiamento di fronte al mondo consiste in una sorta di stupore esitante di fronte all'irriducibile confusione delle nostre vite («Oh, che sarà, che sarà, quel che non ha governo né mai ce l'avrà / quel che non ha vergogna né mai ce l'avrà / quel che non ha giudizio») che solo in casi estremi sfocia nell'indifferenza assoluta o nell'*anything goes*. Lo sforzo di tenere insieme cose contraddittorie, fermandosi un attimo prima della scelta di inquadrarle in una cornice coerente, si limita a constatare che «tutto importa» senza cedere alle due tentazioni speculari di una chiusura troppo affrettata: (a) quella nietzschiana, che affida all'arbitrio della volontà di potenza il compito di imporre un punto di vista e quindi un ordine sul mondo, smascherato platealmente come un «mostro di forza ... 'al di là del bene e del male'»⁵⁶; (b) e quella fin troppo accomodante che non si propone altro che ripartire o distribuire il peso insostenibile dell'eccedenza di senso del mondo

⁵⁴ Nell'analisi che segue assumerò il ritratto della soggettività moderna sviluppato da Taylor ne *L'età secolare*, capp. 1-2.

⁵⁵ Per un'analisi dettagliata di questo tema rinvio a P. Costa, *A Secular Wonder*, in G. Levine (ed), *The Joy of Secularism. 11 Essays for How We Live Now*, Princeton 2011, pp. 134-154.

⁵⁶ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, pp. 561-562.

nelle diverse sfere di validità (cognitiva, etica, estetica) irriducibili le une alle altre⁵⁷.

Anche una simile attitudine religiosa verso le «difficoltà della realtà»⁵⁸ non può tuttavia sottrarsi alla regola generale della vita umana che esclude la possibilità che il mondo nella sua «caotica esuberanza tropicale»⁵⁹ divenga mai l'oggetto di un atto esplicito di focalizzazione. Nel loro commercio quotidiano con le cose gli esseri umani si accontentano di tenere separato un circoscritto cono di luce (ed esposizione) dalla vasta zona d'ombra (e occultamento) che lo circonda e che viene solo tacitamente riconosciuta come qualcosa che comunque permane, che ci riguarda ma che, proprio perché entra in gioco nelle nostre vite solo come uno sfondo non tematizzato, può anche essere sistematicamente obliata o trascurata.

Il rischio della rimozione completa è però particolarmente alto per la soggettività schermata moderna, che organizza la propria esperienza sulla base di dicotomie tanto utili quanto rigide (interno/esterno; mente/mondo; spirito/materia; ecc.), dalle quali sono scaturiti i vari «miti» epistemologici moderni: il mito del dato; il mito dell'autotrasparenza della mente; il mito dell'autodeterminazione, autocontrollo o autorizzazione del soggetto; ecc. Con simili premesse, non sorprende che, allorché viene investito dal peso della porzione di mondo rimasta all'interno del cono d'ombra, l'individuo moderno difficilmente sfugga alla tentazione di esporsi a tale forma di alterità (per lui) assoluta senza la mediazione di pratiche espressive condivise e ritualizzate. Di conseguenza, se non intende rinunciare del tutto al *principium individuationis* e dissolversi nel caos di una realtà priva di qualsiasi principio ordinatore, tale soggettività si trova di fronte a un compito allo stesso tempo improbo e bizzarro: è costretta, cioè, a forzare continuamente i

⁵⁷ Questa è tipicamente la soluzione habermasiana; cfr. J. Habermas, *Excursus: trascendenza dall'interno, trascendenza nel mondo*, in J. Habermas, *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it., Roma - Bari 1993, pp. 133-162 e, più recentemente, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Frankfurt a.M. 2012.

⁵⁸ Cfr. C. Diamond, *La difficoltà della realtà e la difficoltà della filosofia*, in C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, trad. it., Roma 2006, pp. 175-196. Per «difficoltà della realtà» Diamond intende quelle esperienze «in cui prendiamo atto che qualcosa nella realtà resiste ai nostri tentativi di pensarlo, o magari è doloroso nella sua inspiegabilità, difficile in questo senso, o magari terribile e stupefacente nella sua inspiegabilità. Noi prendiamo atto della cosa. Ma magari ad altri la cosa di cui prendiamo atto semplicemente non manifesta il tipo di difficoltà che rende per noi arduo o impossibile o angoscioso farcene una ragione» (pp. 176-177; trad. mod.). Qualcosa di molto simile al sacro interno, tutto sommato.

⁵⁹ Così l'ha definita Thomas Nagel nel suo importante saggio *Concealment and Exposure*, in T. Nagel, *Concealment and Exposure & Other Essays*, Oxford 2002, p. 4.

limiti della *Lebensform* secolare senza però oltrepassarli completamente, senza violarne la logica costitutiva.

La mia impressione è che si possa ravvisare qualcosa di religioso in questa passione e cura – la potremmo anche definire «culto» – delle sfumature. La descriverei come la risposta di una soggettività schermata che, di fronte a un'esperienza limite che minaccia di disgregare il sé, reagisce con un eccesso di riflessività che ricalca l'eccedenza di significati del mondo. Questa è la verità, «hidden in plain sight», che dischiude lo spazio per una variante di religiosità *naked*, senza rete, «senza balaustre»:

«Ecco un'altra cosa vera. Nelle trincee quotidiane della vita da adulti l'ateismo non esiste. Non venerare è impossibile. Tutti venerano qualcosa. L'unica scelta che abbiamo è che cosa venerare. E un motivo importantissimo per scegliere di venerare un certo dio o una cosa di tipo spirituale – che sia Gesù Cristo o Allah, che sia YHWH o la dea madre della religione Wicca, le Quattro Nobili Verità o una serie di principi etici inviolabili – è che qualunque altra cosa veneriate vi mangerà vivi. Se venerate il denaro e le cose, se è a loro che attribuite il vero significato della vita, non vi basteranno mai. Non avrete mai la sensazione che vi bastino. È questa la verità. Venerate il vostro corpo, la vostra bellezza e la vostra carica erotica e vi sentirete sempre brutti, e quando compariranno i primi segni del tempo e dell'età, morirete un milione di volte prima che vi sotterrino in via definitiva ... Venerate il potere e finirete col sentirvi deboli e spaventati, e vi servirà sempre più potere sugli altri per tenere a bada la paura. Venerate l'intelletto, spacciatevi per persone in gamba, e finirete col sentirvi stupidi, impostori, sempre sul punto di essere smascherati. E così via»⁶⁰.

Una simile religiosità si offre quindi come alternativa alle lusinghe del nichilismo⁶¹ e, soprattutto, a quella imperante «forma di naturale e basilare egocentrismo» che ha alla sua base una «arroganza, convinzione cieca, una ristrettezza di idee che si traduce in una prigionia completa al punto che il prigioniero non sa nemmeno di essere sotto chiave»⁶². L'imperativo, allora, sembra essere quello di fuoriuscire il più rapidamente possibile dalla gabbia della propria soggettività schermata.

Ma come? Il suggerimento di Wallace è di variare immaginativamente il focus della nostra attenzione, di attuare una sorta di *switch* gestaltico nella nostra percezione della realtà quotidiana. Per usare l'immagine di cui si serve Taylor ne *L'età secolare*, non si tratta tanto di proporsi una

⁶⁰ D.F. Wallace, *Questa è l'acqua* (trascrizione del discorso per il conferimento delle lauree tenuto al Kenyon College il 21 maggio 2005), in D.F. Wallace, *Questa è l'acqua*, trad. it., Torino 2009, p. 153.

⁶¹ Su questo punto la mia interpretazione diverge da quella di Dreyfus e Kelly, che giudicano invece volontaristico e «nichilistico» l'esito degli sforzi di Wallace di ritagliare uno spazio per il senso e una felicità autentica nella dolorosa condizione umana.

⁶² D.F. Wallace, *Questa è l'acqua*, p. 146.

velleitaria fuoriuscita dalla Cornice immanente, quanto piuttosto di modificare il suo *spin*, il suo orientamento o rotazione, nel senso dell'apertura, anziché della chiusura dello spazio entro cui si dispiega la nostra ricerca intellettuale, spirituale, morale. Il fatto che, per citare ancora Wallace, non si possa vivere senza adorare qualcosa sta a indicare solo che non c'è modo di eludere completamente la vulnerabilità, porosità, precarietà del *Buffered Self*, che riaffiora soprattutto a contatto con l'eccedenza del reale, con quello che il filosofo tedesco Hans Blumenberg amava chiamare «l'assolutismo della realtà»⁶³. Particolarmente significativo è il fatto che l'esperienza di decentramento, spossessamento e dislocamento vissuta dal sé schermato non conduce necessariamente a una forma repentina di chiusura, secondo la logica del «Dio tappabuchi», di cui parlava Bonhoeffer, o delle fughe estatiche, ma, al contrario, può anche spingere verso una forma di deliberata esposizione alle pressioni incrociate, di indugio sulla soglia o sul crinale delle opinioni o sensazioni antitetiche che si affacciano alla coscienza. Il problema, ovviamente, è trovare dei luoghi, delle pratiche, delle visioni, in cui e con cui compiere questa esplorazione dei limiti della forma di vita moderna e secolare.

Un corollario importante della prospettiva appena articolata è che un punto di vista anche radicalmente secolare non è di per sé incompatibile con la religione e con un rispetto sincero per l'esperienza religiosa come forma spirituale autentica⁶⁴. Anzi, per certi versi la non credenza, il dubbio radicale su Dio, possono essere considerati come una componente essenziale della fede autentica quantomeno nelle religioni del Libro: una conseguenza logica della difficoltà di conciliare l'idea della trascendenza infinita del creatore rispetto alla creatura con l'esigenza di porre in relazione il divino e l'umano. La mia impressione è che il riconoscimento di tale tensione rappresenti un guadagno conoscitivo netto per qualsiasi posizione in campo. Lo si potrebbe tradurre in questi termini: non è possibile chiudere o sigillare il circolo ermeneutico in cui si realizza la comprensione della nostra condizione esistenziale. L'infinità di tale circolo corrisponde all'insolubilità di due enigmi metafisici fondamentali: l'esistenza di dimensioni dell'esperienza irriducibili le une alle altre (regno della necessità/regno dei fini; spazio delle ragioni/regno della legge ecc.) e il semplice fatto che sia possibile fare esperienza di qualcosa: che la realtà sia accessibile alla percezione e conoscenza. Rispetto a questo genere di interrogativi la contrapposizione tra atei e credenti sbiadisce

⁶³ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it., Bologna 1991, pp. 25-30.

⁶⁴ Per un'elaborazione più ampia rinvio a *Domande sull'ateismo e le sue lacune*, in «Reset», 105 (genn.-febb.), 2008, pp. 2-3.

fino a diventare quasi irrilevante e certamente non proporzionata alle passioni che continua a suscitare ancora ai nostri giorni.

Il senso di questa considerazione dovrebbe risultare più chiaro se ci si ferma a riflettere un attimo sugli elementi di continuità e di discontinuità tra la variante di religiosità secolare appena abbozzata e le religioni che, sulla scia di Karl Jaspers, si suole definire ‘assiali’, in particolare il cristianesimo. La prima cosa che salta agli occhi è che, sebbene in entrambe vi sia un riferimento alla totalità, nel caso delle religioni storiche tale riferimento sembra di per sé reclamare un qualche tipo di stabilizzazione e/o chiusura (della Rivelazione; del senso; della salvezza; del dogma), da cui scaturisce di norma una relazione di assoluta dipendenza o (eteronomia) con il divino. Nel caso della religiosità ‘post-secolare’, invece, il riferimento alla totalità permane in uno stato di sospensione che indebolisce e sbilancia l’identità, la squilibra, senza però passivizzarla, senza sminuirne il potenziale d’iniziativa e creatività. In questo senso esiste sia affinità (tensione verso la totalità) che radicale discontinuità (stabilità vs precarietà) tra le due forme di spiritualità. Che cosa dovrebbe indurre, allora, a considerarle due specificazioni dello stesso genere naturale e non invece due *genera* diversi? Non ha forse più senso parlare di due espressioni di un sostrato antropologico comune anziché di due forme di religiosità?

L’obiezione è solo apparentemente decisiva e può essere facilmente sdrammatizzata se s’intende questo sostrato antropologico in un senso abbastanza ampio da includere quantomeno l’esperienza dell’autotrascendimento, dell’«accesso a un altro ordine di realtà»⁶⁵. In fondo, è sufficiente concepire l’essere umano come una creatura mai perfettamente centrata – ‘eccentrica’ nel senso che al termine è stato dato da Helmuth Plessner⁶⁶ – per rendere meno impermeabile il confine fra il ‘secolare’ e il ‘religioso’.

Per riepilogare: l’eccesso di riflessività, il sovraccarico ermeneutico e l’irruzione obliqua del sacro sembrerebbero tratti distintivi della forma di religiosità resa possibile e incoraggiata dalla genesi della Cornice immanente e dal dislocamento delle fonti della sacralità cui si è fatto cenno sopra. È interessante notare come, malgrado l’intellettualismo della cultura moderna, le manifestazioni più interessanti di questa nuo-

⁶⁵ M. Gauchet, *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris 2005, p. 398.

⁶⁶ H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, trad. it., Torino 2006, cap. 7, in particolare pp. 363-368.

va spiritualità assumano in genere una veste pratica o rituale più che teorica. Non è un caso che le traduzioni teologiche della diaspora del sacro appaiano per lo più maldestre e comunque non all'altezza della situazione. Ciò che sta mutando, infatti, è l'immaginario religioso delle persone e questo tipo di cambiamento dello sfondo tacito avviene più facilmente dal basso verso l'alto, a partire cioè dalle pratiche e dai riti quotidiani. Da un punto di vista cognitivo, è sintomatico il fatto che per la maggioranza delle persone gli *habitus* che incorniciano le esperienze fondamentali dell'esistenza siano in genere più convincenti rispetto a formulazioni esplicite di tipo proposizionale, in quanto sono vissuti come risposte assennate, ma per così dire sospese, vaghe, aperte, persino ambigue all'assenza di una forma riconoscibile e coerente nel cuore stesso del mondo di cui facciamo esperienza.

Pensiamo solo al fenomeno sociale che va sotto il nome di 'tramonto o evaporazione del padre'⁶⁷. In effetti, come sempre accade nei casi di metamorfosi dei pilastri di una forma di vita, contemporaneamente alla scomparsa di un'istituzione sociale simbolicamente centrale, ne sta avvenendo la sostituzione progressiva con una trama di equivalenti funzionali in cui si distribuisce l'onere simbolico e pratico rimasto senza un titolare riconosciuto. Ed è interessante notare come questa sostituzione passi principalmente attraverso la creazione graduale, estemporanea e anonima di nuove forme di ritualità e di pratiche di condivisione e non attraverso la soluzione teorica 'giusta' del problema di cui la figura del padre-padrone o del padre-amico rappresenterebbero le risposte sbagliate. E queste pratiche innovative non sono il corollario di un'assunzione di responsabilità personale sempre più onerosa e perfezionistica, ma si traducono nella scoperta di riti quotidiani (di accudimento, educazione o gioco) a cui è possibile affidarsi performativamente, anche se la loro codificazione è ancora largamente incompleta.

Date queste premesse, non può sorprendere più di tanto che pratiche umane basilari, una volta esonerate, grazie ai progressi tecnici e sociali moderni, dal peso della brutta necessità, che ha gravato su di loro dall'alba dei tempi, tendano a essere rapidamente assorbite in un processo culturale di ipersignificazione la cui logica sembra rispondere almeno in parte a un desiderio, tacito ma ostinato, di trascendere i confini del sé o del corpo⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano 2011; dello stesso autore, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano 2013.

⁶⁸ Ho discusso alcuni dei dilemmi connessi alla dialettica fra corpo inerte e corpo vissuto in *Corpo e identità personale*, in «Appunti di teologia. Notiziario del Centro Pattaro di Venezia», 27,

Vorrei concludere allora questo paragrafo con l'analisi di un caso esemplare di reinterpretazione e risemantizzazione di una pratica quotidiana che mi auguro possa agevolare la comprensione di questo punto importante. In un'altra occasione⁶⁹ mi sono soffermato sulla scoperta moderna del valore del camminare – e utilizzando l'aggettivo 'moderno' mi riferisco anzitutto a un suo esercizio che prescinde dalla 'fatalità sociale', dalla condanna al camminare per l'indisponibilità di mezzi di locomozione alternativi – e su come essa sia proceduta sin dai suoi albori parallelamente a un'attribuzione di significati non banali a tale attività quotidiana. In questo modo, come ha scritto Italo Testa, ha preso forma l'idea che «il camminare non [sia] solo un'attività fisica, che coinvolge il corpo biologico nella sua naturalità prima, ma [sia] insieme un'attività simbolica ed espressiva. E il camminare non è solo una pratica reale, profondamente umana, ma è anche una costellazione metaforica ricchissima, un serbatoio di immagini, metafore, allegorie, attraverso le quali a ogni latitudine e in ogni tempo storico si è sempre tornati a parlare dell'esperienza umana nella sua polimorfica estensione»⁷⁰.

Per convincersene, basta pensare a quel vero e proprio manifesto delle virtù del camminare che è *Walking* (1862) di Henry David Thoreau⁷¹. Il camminare per Thoreau è «un'arte» che presuppone «il genio del *vagabondare* (*sauntering*)», il cui segreto è «sentirsi a casa propria ovunque, pur non avendo casa in nessun luogo»⁷². Il requisito minimo del vero camminatore è il possedere un «imperituro spirito di avventura»⁷³. I camminatori sono «un pugno di eletti» e sono tali per nascita (se non addirittura «per grazia divina»), non per educazione⁷⁴. La stanzialità è un «peccato che bisogna espiare», che ricopre di ruggine e grava di misere preoccupazioni terrene⁷⁵. Il punto è, invece, «far ritorno a se stessi», senza la fretta di raggiungere mete specifiche. Il paesaggio stesso è

2014, 1, pp. 6-9. L'alimentazione è una delle sfere della vita in cui molti dei nodi teorici e pratici in cui si aggroviglia la spiritualità moderna vengono più facilmente a galla. Per una messa a fuoco della questione rinvio a *Il convitato di pietra: dilemmi morali a tavola*, in P. Costa - C. Ferlan - A. Villafiorita (edd), *Chi porta da mangiare? Il cibo tra eccessi e scarsità*, FBK Press, Trento 2013, pp. 79-86.

⁶⁹ Cfr. P. Costa, *In cammino verso dove?*.

⁷⁰ I. Testa, *La seconda natura del camminare*, introduzione a *Pensieri viandanti: Antropologia ed estetica del camminare*, p. 10. Per un'attestazione personale di questa tesi generale cfr. R. Messner, *La vita secondo me*, trad. it., Milano 2014, soprattutto il cap. 11.

⁷¹ H.D. Thoreau, *Camminare*, trad. it., Milano 1989, p. 11.

⁷² *Ibidem*, pp. 11-12.

⁷³ *Ibidem*, p. 13.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 15.

tanto più propizio quando è privo di traguardi intermedi: «Quando ho bisogno di ricreare me stesso vado in cerca della foresta più buia, della palude più fitta e più impenetrabile, e, a occhi cittadini, più tetra. Qui risiede la forza, la quintessenza della Natura»⁷⁶.

Anche per un cantore odierno delle virtù del camminare come l'antropologo francese David Le Breton il camminare è tutto fuorché un gesto banale, trasparente nella sua semplicità. A suo avviso, nel piacere fisico del viaggio a piedi trovano appagamento bisogni profondi dell'individuo moderno: ad esempio l'esigenza di recuperare un'unitarietà dell'esperienza e un rapporto non estraniato con il tempo e lo spazio. Non stupisce, allora, sentir dire che «l'atto di camminare rappresenta il trionfo del corpo e dei sensi»:

«la marcia è apertura al godimento del mondo, perché consente la sosta, la pacificazione interiore, è un continuo contatto corporeo con l'ambiente, un abbandono senza limiti e ostacoli alla sensorialità dei luoghi, una celebrazione del corpo e dello stupore di vivere»⁷⁷.

Nell'orizzonte moderno, dunque, il camminare si sottrae al dominio della necessità e incarna un massimo di libertà e di attività. Addirittura un dominio sul tempo dilatato e segmentato della vita quotidiana urbana:

«Il camminatore non si domicilia nello spazio ma nel tempo ... Il viandante afferra il suo tempo, non si lascia afferrare dal tempo ... è l'uomo delle occasioni, l'artista del tempo che passa, il bighellone delle situazioni che, camminando, fa la sua provvista di scoperte ... il camminare è in un tempo rallentato a misura del corpo e del desiderio»⁷⁸.

Può sembrare paradossale, ma la pratica del camminare è, grazie anche alla solitudine di cui si nutre, propedeutica a un esercizio di riflessività profonda che «favorisce l'elaborazione di una filosofia elementare dell'esistenza basata su una serie di piccole cose, induce per un momento il viandante a interrogarsi su di sé, sul suo rapporto con la natura e con gli altri, a meditare su un'inattesa gamma di questioni»⁷⁹. E, curiosamente, ottiene questi risultati decentrando il sé e ripristinando il mondo, «inscrivendo l'uomo nei limiti che lo richiamano alla sua fragilità e alla sua forza»⁸⁰. L'insolita combinazione di scoperta di sé e apertura al mondo è rivelatoria:

⁷⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁷ D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, trad. it., Milano 2001, pp. 11 e 55.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 19. Sul tema cfr. anche G. Nuvoletti, *Lo sguardo vagabondo, Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*, Bologna 2006, pp. 39 s.

⁷⁹ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, p. 11.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 44.

«la marcia non solo è un processo di conoscenza di sé e dell'altro, uno spaesamento delle conoscenze, ma ha anche l'effetto di sfoltire i pensieri, mobilita un'effervescenza diffusa che si accentua con la stanchezza del procedere. A volte si avvicina addirittura a una trance, a un oblio di sé nell'agire ... Liberando i sensi dalla pratica consueta, rende disponibile la persona alla metamorfosi del suo sguardo sul mondo»⁸¹.

In questo senso, si capisce perché «il viandante si situa nel segno dell'obliquità» e perché lo schiudersi «senza reticenze» del mondo può impercettibilmente trasformarsi, talvolta, nella «soglia di una metamorfosi personale»⁸². In quest'ottica, il camminare assomiglia molto a un perdersi per ritrovarsi, anzi per recuperare «l'evidenza del mondo». Come nota Le Breton, «spesso si intraprende una marcia per ritrovare un centro di gravità dopo essere stati spodestati da se stessi»⁸³. È in atto, qui, una interessante dialettica tra una forma (parziale) di centrazione e un'illimitata apertura riflessiva: «L'esperienza della marcia rivela l'uomo a se stesso, non attraverso una modalità narcisistica, ma restituendogli il gusto di vivere e la connessione con gli altri»⁸⁴.

È significativo notare come, secondo Le Breton, questa forma di adesione 'obliqua' del sé al mondo, di superamento secolare dell'alienazione dal mondo, non escluda di principio una sua interpretazione in chiave religiosa: «Sottomettendolo alla nudità del mondo, la marcia sollecita nell'uomo il senso del sacro»⁸⁵. In altre parole, il viaggio a piedi destabilizza il soggetto, lo confonde, gli toglie i punti di riferimento abituali, senza però mai privarlo del tutto del suo centro di gravità, senza impedirgli «di fare corpo con la propria esistenza, di mantenere un contatto fisico con le cose»⁸⁶. In questo modo, il centro di gravità del soggetto si modifica e si dischiudono nuove opportunità di fare i conti con l'ecedenza di significati del mondo:

⁸¹ *Ibidem*, p. 44. Considerazioni analoghe sono proposte in F. Gros, *Marcher, une philosophie*, Paris 2009, p. 18, dove si parla della «libertà più alta: quella del distacco perfetto ... cioè l'intensità stessa della presenza», e a p. 50, quando l'autore osserva che «la grande separazione del 'fuori' e del 'dentro' viene sovvertita nella marcia». Sul tema si vedano anche le belle pagine dedicate alle «ultime passeggiate» di Rousseau, pp. 108-112.

⁸² D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, pp. 63 e 115.

⁸³ *Ibidem*, p. 116.

⁸⁴ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, p. 117. Rebecca Solnit (*Wanderlust: A History of Walking*, London 2001, p. 26) parla in proposito di un «essere *nel* mondo, ma non *del* mondo» (corsivi miei).

⁸⁵ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, p. 52. Riguardo alla centralità della metafora del pellegrino per la comprensione della religiosità contemporanea resta fondamentale D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, trad. it., Bologna 2003, cap. 3.

⁸⁶ D. Le Breton, *Il mondo a piedi*, p. 117.

«Una marcia nel cuore della notte, sotto la luce della luna, nel bosco o nella campagna, lascia una traccia nella memoria che non si cancella tanto presto. Sotto le stelle e nell'oscurità l'uomo ritrova il suo stato di creatura proiettata in un universo infinito e palpitante, s'interroga sulla propria presenza ed è immerso in una cosmologia, in una religiosità personale diffusa ma potente in quel momento. La notte pone l'uomo di fronte alle due facce del sacro: la meraviglia e lo spavento, due modi diversi di essere strappati al mondo delle percezioni ordinarie e confrontati con qualcosa che va al di là di sé»⁸⁷.

Sarebbe fin troppo facile ironizzare sull'ingenuità di queste espressioni della spiritualità contemporanea, sul loro sentimentalismo New Age, e liquidarle come nulla più che l'ennesimo fuoco fatuo dell'odierna industria dello svago, che con la sua diffusione capillare nella vita delle persone ha finito per fagocitare ogni moto apparentemente spontaneo dell'animo umano. Se le cose stessero davvero così, l'aggiunta di un'appendice alla diagnosi apocalittica formulata nel paragrafo precedente sarebbe da stigmatizzare come un inutile e per il lettore persino fastidioso virtuosismo intellettuale. Ci sono, però, buoni motivi per supporre che le cose siano un po' più complicate di così. Ha senso, perciò, concludere il capitolo chiedendosi se la fase storica che stiamo vivendo non rappresenti a tutti gli effetti una svolta epocale nella storia dell'umanità, associata – come non di rado è accaduto nell'evoluzione umana – a una trasformazione profonda nelle forme della vita religiosa. Ma sulla base di quali argomenti si può azzardare una risposta a un quesito da cui qualsiasi studioso minimamente interessato alla propria reputazione scientifica si terrebbe debitamente alla larga?

4. Un'altra svolta assiale?

Il nodo teorico che andrebbe sciolto preliminarmente per poter offrire una risposta plausibile all'interrogativo evocato nel titolo del paragrafo è molto antico e probabilmente non è suscettibile di una soluzione soddisfacente per tutti. Non si può nemmeno escludere che, come pensava ad esempio Simmel⁸⁸, le differenze di opinione a riguardo siano insanabili perché dipendono in ultima istanza dalle diverse tipologie di temperamento filosofico. Premesse a parte, la questione di fondo è semplice e concerne la continuità o discontinuità storica⁸⁹. Nel nostro

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁸⁸ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, trad. it., Roma - Bari 1996.

⁸⁹ Ho discusso estesamente i presupposti epistemologici e le implicazioni teoriche delle storie di 'lunga durata' nel mio *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macro-storia*, di cui riprendo qui il ragionamento nelle sue linee essenziali.

caso significa, nello specifico, chiedersi fino a che punto la genesi della *forma mentis* moderna sia l'espressione anche di una metamorfosi del religioso e in quale misura tale trasformazione possa essere considerata rivoluzionaria.

Cominciamo dai punti fermi. Il lascito teorico della discussione precedente è nella sostanza questo. Esiste una definizione coerente di religione che ci permette di formulare l'ipotesi (perlomeno plausibile) che la secolarizzazione non soltanto non comporti *d'emblée* la scomparsa delle confessioni religiose tradizionali (il nostro passato religioso), ma che essa renda possibile e in certi casi persino incentivi la creazione di nuove forme di spiritualità, alcune delle quali meritano di essere classificate come religiose alla luce di una specifica concezione del 'sacro'. È questo il senso in cui va compresa la tesi della diaspora del sacro e della sua disseminazione nella vita comune. Il sacro 'interno' moderno conserva il carattere destabilizzante e il volto ambiguo, indeterminato, del sacro tradizionale, sebbene venga a suo modo addomesticato e fragilizzato. Sebbene la fragilità del sacro moderno dipenda senza dubbio dall'indebolimento della sua natura comunitaria, essa deriva forse in misura persino maggiore dalla sua de-sublimazione, che è la conseguenza più macroscopica dell'affermarsi della Cornice immanente.

La constatazione della fragilità del sacro moderno ha delle implicazioni precise per la diagnosi del presente, nella misura in cui giustifica la previsione che esso non sia destinato a monopolizzare la sfera del religioso e che, anzi, finirà in molti casi per convivere spalla a spalla con le forme tradizionali di istituzionalizzazione del sacro e persino, talora, con fenomeni di parziale ri-magificazione. Perché? Proprio per le vulnerabilità segnalate nel paragrafo precedente. Da un lato il sacro moderno, sotto la spinta del processo di disincantamento, ha perso la sua patina di 'ovvietà'. Dall'altro lato, però, questa parziale esautorazione, anziché produrre una situazione stabile, ha suscitato un enorme dinamismo spirituale in cui tutte le posizioni in campo pagano il prezzo delle loro specifiche fragilità e subiscono il contraccolpo delle pressioni incrociate. Così l'umanesimo esclusivo si trova a mal partito nelle situazioni di forte crisi e disorientamento individuale o collettivo (allorché, per ricorrere a un esempio familiare, le religioni tradizionali, con le loro ritualità liturgiche e le loro tradizioni solide, vengono riscoperte e rivestite di un significato morale supplementare di fronte a quella che viene percepita da molti come una decadenza morale letale); le spinte al re-incantamento e alla magia, a loro volta, devono fare i conti con la forza incontestabile del progresso tecnologico; la spiritualità dei

linguaggi sottili deve guardarsi dalle insidie della riflessività radicale; mentre le grandi agenzie religiose, da ultimo, sono costrette a gestire i pro e i contro di una fede basata sull'appartenenza, cioè su legami necessariamente esposti alle contingenze storiche esterne. Lo scenario è quello che abbiamo tutti giornalmente sotto gli occhi. È questo il presente del nostro passato religioso.

Ci si potrebbe, però, porre un interrogativo ancora più radicale. Ci si potrebbe, cioè, chiedere se nel quadro storico appena disegnato sia ravvisabile qualcosa di simile a un 'asse' del cambiamento storico che lasci supporre che ci troviamo oggi, appunto, al centro di una rivoluzione 'assiale' dell'umanità.

La scelta della metafora dell'*axis mundi* non è ovviamente né casuale né innocente. *Si parva licet componere magnis*, mi piacerebbe infatti in queste pagine conclusive replicare, con i dovuti aggiustamenti, la mossa teorica compiuta da Karl Jaspers negli anni appena successivi al secondo conflitto mondiale allo scopo di chiarire se stiamo davvero assistendo a un processo di «reinvenzione o rifondazione» che, qualora fosse davvero in atto, sarebbe, come ha ragionevolmente sostenuto Marcel Gauchet, «un evento senza dubbio notevole nella storia universale delle religioni»⁹⁰.

Ma in che cosa consiste esattamente la fecondità delle grandi narrazioni impennate sulla metafora della 'assialità'? Il loro pregio principale consiste nell'essere narrazioni globali. Concernono cioè il genere umano nella sua interezza, non soltanto l'Europa e le sue appendici coloniali. Questo spiega anche la forte affinità che le narrazioni assiali hanno con i racconti evoluzionistici⁹¹. La metafora dell'asse, in particolare, suggerisce l'idea che la storia umana, a prescindere dalla sua casualità e contingenza, dal suo rumore di fondo e disordine, talvolta manifesti una fisionomia riconoscibile che, in casi ancora più rari, assume le sembianze di un perno attorno al quale finisce per ruotare l'intera *Weltgeschichte*. Queste svolte storiche possono essere descritte anche come un «nuovo inizio» (*neue Einweihung*), un ripartire da zero, ed è proprio così che Jaspers interpretò quel periodo di straordinaria creatività intellettuale, artistica, sociale nel primo millennio a.C. che egli, sulla scia di una tradizione lunga ma marginale (riportata alla luce di recente da Hans Joas), scelse di chiamare «età assiale» (*Achsenzeit*), spianando la strada

⁹⁰ L. Ferry - M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione*, p. 41. Per un quadro, sommario ma illuminante, delle principali tappe dell'evoluzione religiosa umana, cfr. R.N. Bellah, *Che cosa c'è di assiale nell'epoca assiale?*, trad. it., in «La società degli individui», 17, 2014, 2, pp. 87-108.

⁹¹ Cfr. il già citato volume di R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*.

a una tradizione di ricerca storico-sociologica che è fiorita soprattutto nel corso degli ultimi tre decenni⁹².

Per gli scopi che mi propongo qui, è importante però, prima di tutto, distinguere due interpretazioni diverse del concetto di assialità⁹³: (a) come nome proprio (l'*Achsenzeit*, intesa come il periodo storico irripetibile in cui, secondo quel gruppo di studiosi che ha sviluppato l'intuizione elaborata originariamente da Jaspers, si sarebbero poste le premesse per la transizione dalle società arcaiche alle civiltà «superiori» o, per usare il lessico del neuroscienziato Merlin Donald, dallo stadio 'mitico' allo stadio 'teoretico' dell'evoluzione culturale umana) e (b) come nome comune (le transizioni assiali come metamorfosi evolutive globali, caratterizzate, per citare Robert Bellah, dall'emergenza di una nuova «forma culturale» o, volendo invece usare la terminologia del sociologo francese Yves Lambert, da «un rimodellamento generale del campo simbolico»)⁹⁴. A seconda di quale concezione dell'assialità venga privilegiata, derivano due diversi tipi di interrogativi circa la natura della transizione moderna. Nel primo caso, occorre anzitutto chiedersi quale relazione esista tra essa e la svolta assiale in senso proprio: intrinseca/includente o estrinseca/contingente? Nel secondo caso, invece, ha più senso domandarsi se l'avvento della modernità possa o debba essere concepita come una nuova svolta assiale e in quali termini.

Quest'ultima è la via che verrà seguita nelle restanti pagine del capitolo. Ma su quali basi possiamo stabilire se l'età moderna sia stata o no il palcoscenico di una rivoluzione culturale di dimensioni analoghe a quella verificatasi in diverse parti del globo nella seconda metà del I millennio a.C.? Per riuscire anche solo ad abbozzare una risposta esitante a questo difficile quesito, occorre procedere per gradi.

Per molti protagonisti del vivace dibattito sull'Epoca assiale (intesa come nome proprio), in un'ottica di lungo periodo noi staremmo in realtà vivendo ancora all'ombra, o meglio nella scia, della prima svolta assiale. E le varianti di modernità che stanno prendendo forma proprio in questi anni nel nostro mondo globalizzato (note anche con il nome di *multiple*

⁹² K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it., Milano 1965, p. 82; H. Joas, *The Axial Age Debate as Religious Discourse*, in R.N. Bellah - H. Joas (edd), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge MA 2012, pp. 9-29.

⁹³ Su questa importante distinzione semantica, raramente discussa dai teorici dell'*Axial Turn*, cfr. A. Ferrara, *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge 2014, cap. 5.

⁹⁴ R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. XIX; Y. Lambert, *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?*, in «Sociology of Religion», 60, 1999, 3, p. 304.

modernities) sarebbero la prova empirica che le radici della condizione moderna (che oltrepassa i confini dell'Occidente) andrebbero ricercate nel passato religioso 'comune' (o quantomeno omogeneo) delle diverse civiltà, che secondo i sostenitori dello 'scontro di civiltà' sarebbero invece destinate a rimanere ancora per lungo tempo nemiche implacabili.

Entro questa cornice interpretativa, la svolta assiale spicca come il fulcro della storia religiosa dell'umanità. Come ha notato Taylor, «qualsiasi visione di lungo periodo della storia religiosa ruota intorno all'interpretazione dell'epoca assiale»⁹⁵. Riconcettualizzando il sacro in termini di trascendenza – nei termini cioè di qualcosa che si trova al di là del mondo quotidiano e che, in quanto tale, offre un punto di vista privilegiato su di esso e sulle categorie con le quali lo pensiamo e lo mettiamo in prospettiva, rendendo possibile la percezione di esso come soltanto *uno* dei mondi possibili, e per di più un mondo a cui non siamo destinati ad appartenere e che non incarna affatto lo standard di perfezione – le religioni dell'epoca assiale hanno dato origine a un processo millenario di sradicamento, enucleazione, rimozione degli individui dai loro contesti vitali (cosmici e sociali). È questo il *Great Disembedding*, che dà il titolo al terzo capitolo dell'*Età secolare*, e in cui il filosofo canadese intravede il senso profondo della Grande Trasformazione moderna che, a suo avviso, «era già implicito nella rivoluzione assiale»⁹⁶.

In questa prospettiva, è grazie all'epoca assiale che la specie umana si è dotata del punto archimedeo, la leva che offre all'individuo la possibilità di rovesciare il mondo, di immaginare la propria esistenza indipendentemente dalla società e dal cosmo, fino al punto di potersi rappresentare entrambi come artefatti (artificio di un contratto la prima; di un disegno provvidenziale il secondo). E la chiave di questo sradicamento risiede nella possibilità di concepire un bene 'superiore', distinto cioè dalla 'fioritura' umana ordinaria, terrena: «tra tutte, la novità in assoluto più cruciale è l'atteggiamento revisionistico verso il bene umano che si riscontra nelle religioni assiali»⁹⁷. In altri termini, «il grande sradicamento avviene sotto forma di una rivoluzione nella nostra

⁹⁵ C. Taylor, *What Was the Axial Revolution?*, in R.N. Bellah - H. Joas, *The Axial Age and Its Consequences*, p. 30.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 193. L'aggettivo 'implicito' sta a indicare la 'coerenza', l'«intelligibilità» del compimento alla luce delle sue premesse, non la sua inevitabilità. I presupposti storici sono infatti compatibili con diversi 'orientamenti' che dipendono dal campo prasseologico (culturale) in cui il 'germe' si è andato sviluppando. Questo spiega perché la modernità si presenta in forme 'molteplici' e 'aperte'. Per ribadire un punto già sottolineato più volte nella discussione precedente, l'*Immanent Frame* non va compreso come il destino, e tanto meno come il tramonto, dell'Occidente.

⁹⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, p. 200.

concezione dell'ordine morale»⁹⁸. Questo scarto tra il bene concreto e il suo metro di misura è uno straordinario fattore di dinamicizzazione che rende possibili livelli inimmaginabili di ascesi e sacrificio personale, introducendo un elemento di tensione nello stato di cose presenti che incita alla lotta contro l'imperfezione, a una disciplina sempre più ferrea e a una condizione di inquietudine permanente, totalmente diversa da quello stato d'animo di assenso che è centrale nella spiritualità preassiale.

La rivoluzione assiale è, però, talmente radicale che non può tradursi fin da principio in un ordine sociale e in una visione del mondo coerente. Ne consegue che le società postassiali trovano il loro punto di equilibrio in una forma di ibridazione precaria, di amalgama tra forme di vita preassiali e postassiali, tra individui 'virtuosi' che si sentono votati alla nuova logica perfezionistica e totalizzante del sacro postassiale e dinamiche sociali saldamente ancorate in un ordine naturale. Esistono, perciò, tutte le condizioni perché la società entri in conflitto con se stessa, non per motivi temporanei e contingenti, ma per un conflitto ideale, se non ideologico. «Dalla nostra prospettiva moderna, con tutta la saggezza del senno di poi, sembra quasi che le spiritualità assiali non siano riuscite a produrre completamente il loro effetto di sradicamento perché, per così dire, vennero arginate dalla forza della vita religiosa maggioritaria, rimasta saldamente ancorata al vecchio stampo»⁹⁹. La metafora è chiaramente quella di una potenza trasformativa ingabbiata.

Nella mentalità postassiale si riconoscono facilmente alcuni tratti tipici della cultura morale che ha guidato il processo moderno di civilizzazione: il perfezionismo, la *single-mindedness*, la serietà, la dedizione alla causa, l'ansia perfezionistica, il desiderio di rimodellare la società da cima a fondo, di purificare il mondo dalle sue scorie di impurità, la sensazione di avere accesso a un punto di vista critico privilegiato, ecc. Dal punto di vista della storia religiosa di lungo periodo, perciò, l'Ordine Morale Moderno può essere visto come il prodotto storico (contingente) di un processo di 'mega-transizione' che affonda le sue radici nell'instabilità postassiale, nell'«emergenza, concettualizzazione e istituzionalizzazione di una tensione basilare fra gli ordini trascendenti e mondani»¹⁰⁰. In questo senso, l'età secolare segnerebbe «la fine dell'instabile equilibrio

⁹⁸ C. Taylor, *What Was the Axial Revolution*, p. 43.

⁹⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, p. 203.

¹⁰⁰ S.N. Eisenstadt, *Introduction: The Axial Age Breakthroughs – Their Characteristics and Origins*, in S.N. Eisenstadt (ed), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986, pp. 1-4.

postassiale» e con essa «il grande sradicamento, implicito nella rivoluzione assiale raggiungerebbe la sua conclusione logica»¹⁰¹. Paradossalmente, l'identità schermata, che si trova perfettamente a suo agio all'interno della Cornice immanente, sarebbe pertanto anche il prodotto di una esigenza religiosa insoddisfatta di purificazione dagli elementi magici o pagani, di riforma e mobilitazione personale totale.

Se osservata in quest'ottica, la modernità assume dunque le sembianze di una soluzione esemplare dell'enigma lasciato in eredità dalla rivoluzione assiale, riguardo a cui, tuttavia, il giudizio storico non può che restare sospeso. Bellah, per esempio, intravede nella civiltà moderna una trasformazione che, per quanto gigantesca, rimane, per così dire, 'sub-assiale', dato che, «pur essendo state elaborate enormemente, le intuizioni assiali non sono state ancora superate: non ancora, quantomeno»¹⁰². Ciò con cui dobbiamo fare i conti oggi andrebbe a suo avviso più correttamente interpretato come una «crisi di incoerenza e come l'esigenza di integrare in modi nuovi le dimensioni che ci portiamo dietro fin dall'Epoca assiale»¹⁰³. Non a caso, le quattro civiltà assiali analizzate in *Religion in Human Evolution* (quella ebraica, greca, indiana e cinese) sono presentate tutte come «sistemi culturali 'ibridi' che incorporano le dimensioni mimetica, mitica e teoretica in una nuova sintesi». Perché avvenisse la sostituzione completa del mimetico e del mitico da parte del solo teoretico si è dovuto attendere, invece, fino alla «comparsa della modernità occidentale nel XVII secolo»¹⁰⁴.

Già quest'ultima affermazione di Bellah fa supporre, comunque, che vi sia spazio anche per modi di leggere le vicende storiche degli ultimi tre secoli che sottolineano più la discontinuità che la continuità. (Questa, per inciso, era anche l'opinione di Jaspers, che aveva ancora stampati negli occhi gli orrori senza precedenti della Seconda guerra mondiale.) Per non restare nel vago, sono tre le ipotesi che si possono formulare allo scopo di chiarire se la modernità debba o no essere considerata in una prospettiva macrostorica come un'età assiale: (a) l'ipotesi *catastrofica*: l'assialità della modernità come rischio incombente di autodistruzione della specie umana (inveramento letale del 'disincapsulamento' degli esseri umani dalla loro matrice cosmica, sociale, etica); (b) l'ipotesi *ottimistica*: l'assialità come balzo quantico del progresso tecnologico (post-umano;

¹⁰¹ C. Taylor, *What Was the Axial Revolution*, p. 42.

¹⁰² R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, p. 269.

¹⁰³ *Ibidem*, p. XIX.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 394-395.

enhancement biotecnologico ecc.); (c) l'ipotesi *emergentista*: l'assialità come invenzione di un nuovo dinamismo senza trascendenza (società post-industriale; consumismo e culto delle merci; scomparsa della figura del padre; ideale narcisistico del godimento illimitato).

Alla luce di quanto sostenuto in precedenza, non serve specificare che il terzo scenario sembra il più promettente per inquadrare la questione che ci interessa discutere qui. Se, in un'ottica globale l'evento cruciale nella grande narrazione assiale è infatti l'emergere del dualismo post-assiale, l'idea, cioè, che non possa essere tutto qua, che non tutto sia in ordine nel nostro rapporto con il mondo in cui viviamo – che un altro mondo deve essere possibile – se, cioè, la novità epocale della svolta assiale è rappresentata dallo sblocco, l'apertura, la dinamicizzazione dell'universo arcaico, la prima svolta assiale è destinata ad apparire, allora, come una rivoluzione parzialmente incompiuta proprio perché il compito di tradurre in pratiche sociali stabili, istituzioni politiche adeguate e visioni del mondo coerenti, la nuova forma di pensiero riflessivo sviluppata quasi simultaneamente nelle diverse civiltà superiori si è rivelato, a conti fatti, un'impresa più difficile del previsto¹⁰⁵. Non a caso, si è parlato in proposito di un 'tradimento' post-assiale delle promesse dell'*Axial Turn*¹⁰⁶. Per chi considera questa chiave di lettura plausibile, il tratto distintivo della svolta moderna, l'indicatore, la spia, che, in una prospettiva di lunga durata, potrebbe aiutarci a comprendere meglio la portata della novità storica con cui abbiamo a che fare sarebbe allora da ricercare ricercato proprio nelle innovazioni – sociali, politiche, culturali, scientifiche, tecnologiche, estetiche, teologiche – che hanno portato a un livello senza precedenti quell'accelerazione propulsiva che era una potenzialità insita nella dilatazione illimitata dello spazio delle ragioni reso possibile dal salto evolutivo incarnato dalla prima svolta assiale (nascita della «teoria» o del pensiero di secondo livello in senso proprio).

In questa accezione minima – quella, cioè, della non perfetta adesione con la realtà così com'è – è possibile usare, con le dovute cautele (tenuto conto della sua matrice teologica cristiana), il concetto di trascendenza per identificare la differenza specifica fra la prima svolta assiale e il suo 'inveramento' o 'superamento' moderno. Solo così diventa ragionevole chiedersi quale sia stato il destino di questo impulso alla 'trascenden-

¹⁰⁵ Cfr. S.N. Eisenstadt, *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, in «Análise Social», 46, 2011, 199, pp. 201-217 (poi in R.N. Bellah - H. Joas, *The Axial Age and Its Consequences*, cap. 11).

¹⁰⁶ Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, cap. 10.

za' nell'età moderna? Che cosa è rimasto oggi della tensione critica e dell'insoddisfazione rispetto a ciò che semplicemente è? In tal modo viene in primo piano anche il problema del significato storico autentico della secolarizzazione. Fino a che punto tra la modernità e la Cornice immanente esiste una relazione di co-implicazione essenziale? In quale misura, cioè, è giustificato scorgere i germi di una seconda transizione assiale nella graduale scomparsa dell'orizzonte della trascendenza negli immaginari degli individui contemporanei? Possono bastare i dualismi mondani da cui è ancora governata la mentalità degli individui moderni (ragione e sentimento, utilitarismo ed espressività, mente e corpo, ecc.) per conservare quel livello di tensione e insoddisfazione spirituale che ha reso possibili gli enormi progressi, e i relativi sacrifici personali, a cui abbiamo assistito negli ultimi tre secoli in Occidente? Oppure sono reali i sintomi di decadenza o senescenza che tanti commentatori riscontrano nell'Occidente contemporaneo? E se questi segnali vanno presi sul serio, che cosa ci dovrebbero suggerire sul progetto moderno e la sua compiutezza/incompiutezza? Forse che le motivazioni spirituali degli individui hanno ormai perso d'importanza perché sono state soppiantate dalla logica impersonale di un sistema, un dispositivo o una 'macchina' che impone a tutti di marciare nella stessa direzione?

Sono questi gli interrogativi che trasformano la questione, affrontata in questo capitolo, del presente del nostro passato religioso in quella, ancora più complessa, del suo futuro non immediato. Con ogni evidenza, la risposta al quesito dipende in larga misura dal modo in cui vengono giudicate le prospettive future della Cornice immanente e della idea di 'secolarità' affermatasi in Europa fra il XVII e il XVIII secolo. Quanto è solida e stabile questa innovazione storica? Quanto a lungo potrà sopravvivere alla frammentazione individualistica, all'ostilità a ogni forma di istituzionalizzazione, al culto dell'autenticità, ai labirinti della riflessività? Fino a che punto le sue espressioni spirituali sono il prodotto temporaneo dell'indebolimento delle agenzie religiose tradizionali e parassitarie rispetto alle loro forme rituali e culturali? E, cosa ancora più importante, fino a che punto se ne può immaginare la migrazione in altre aree geografiche e culturali del pianeta, tenuto conto delle dinamiche demografiche, economiche e climatiche che ne stanno rapidamente cambiando il volto?

Mentre è verosimile che fintanto che la Cornice immanente rimarrà in piedi, il modo d'incorniciare l'esperienza del sacro descritto nel paragrafo precedente continuerà a fiorire in Europa e nel resto dell'Occidente, tutto fa pensare però che la sua universalizzazione, se accadrà, avverrà solo per

«reiterazione» e non attraverso un'importazione totale e incondizionata del modello originario¹⁰⁷. A dispetto della globalizzazione economica, le differenze culturali nel nostro mondo sono ancora così forti da rendere i sogni di esportare *as such* fuori dai loro contesti originari porzioni consistenti della forma di vita occidentale (per esempio la 'democrazia' o la 'laicità') appaiono, al meglio, come un pio desiderio e, al peggio, come le premesse per un disastro di proporzioni colossali. L'etichetta di modernità molteplici va presa sul serio sia dal lato del sostantivo che da quello dell'aggettivo.

In questo senso, con il passare degli anni, l'età secolare sta svelando sempre più la sua natura ambigua, indeterminata o, sarebbe forse meglio dire esplorativa. In realtà, non è stata ancora scritta l'ultima parola su questa svolta epocale del genere umano: la grande narrazione che dovrebbe illuminarne retrospettivamente il significato storico non è stata ancora scritta. Dobbiamo aspettare che si moltiplichino ulteriormente le sue incarnazioni nei diversi angoli del pianeta per comprendere appieno le potenzialità e, possibilmente, il valore della modernità. Questo dovrebbe suggerire prudenza a chi pensa che le risposte siano ormai a portata di mano. La storia delle religioni non solo non è finita, ma con ogni probabilità non ha smesso di sorprenderci.

Come ha osservato più di trent'anni fa, con lodevole lungimiranza, Daniel Bell: «Abbiamo di fronte a noi un orizzonte aperto ... E siamo disperatamente alla ricerca di un nuovo vocabolario»¹⁰⁸. Solo quando avremo reperito questo lessico potremo stabilire con certezza quale sia veramente l'esito della «scommessa della modernità»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Per una difesa convincente di questo modello «reiterativo» di universalismo cfr. M. Walzer, *Due specie di universalismo*, trad. it., in «Micromega», 1991, 1, pp. 127-145. Sul tema si veda anche C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, trad. it., Bologna 2014.

¹⁰⁸ D. Bell, *The Return of the Sacred*, p. 55: «We stand, I believe, with a clearing ahead of us ... We are now groping for a new vocabulary».

¹⁰⁹ Per un'interpretazione critica del *Modernity's Wager*, cfr. A.B. Seligman, *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, trad. it., Roma 2002.

Capitolo quarto

A due voci

PAOLO COSTA: Fin qui abbiamo riflettuto sull'esperienza religiosa mantenendoci quanto più possibile entro gli steccati di un lessico e di uno stile argomentativo accademico, che comprensibilmente aspira alla misura più ampia possibile di impersonalità, rigore e giustificabilità. La religione è, però, un fenomeno di per sé vago e in continua trasformazione e vale forse la pena di arrischiare qualche riflessione meno sorvegliata sull'oggi, su ciò che vediamo maturare intorno a noi. Quello che propongo di fare, dunque, è ragionare a voce alta sugli immaginari teologici contemporanei. Per «immaginario teologico» intendo quell'insieme di intuizioni, idee semielaborate, metafore, atmosfere, con cui le persone che riservano ancora uno spazio nelle loro vite alla dimensione religiosa provano a dare uno sfondo sensato alle abitudini e pratiche che appagano almeno in parte il loro bisogno di religione, infischandosene per lo più dell'investigazione accademica dei teologi di professione e spesso anche dell'elaborazione dottrinale delle agenzie religiose a cui appartengono o fanno in qualche modo riferimento.

Dove si manifestano questi immaginari, oltre che negli inaccessibili meandri delle vite interiori delle persone? Per un verso, essi circolano liberamente nelle nostre società: nelle domande che si sentono fare alle conferenze, nei discorsi televisivi, nelle chiacchiere da dopocena, nella saggezza spicciola che ci si scambia nelle occasioni in cui la vita mette alla prova la pazienza delle persone. Se esiste un luogo, però, dove questi pensieri densi, non raffinati si rendono riconoscibili, è soprattutto nei prodotti estetici che saturano le vite degli uomini contemporanei, in particolare quelli di largo consumo. Sto pensando alla musica, alla serialità televisiva, ai film ecc.

Dovendo giudicare sulla base di questi distillati dell'immaginario religioso contemporaneo, penso che si possa tranquillamente dire che grande è la confusione sotto il cielo. Non mi riferisco solo al fatto, del tutto scontato tenuto conto delle premesse, che queste intuizioni non siano armonizzabili in una visione sinottica coerente, ma intendo dire

che la confusione, l'ambiguità, l'indeterminatezza sembrano essere la cifra stessa di queste immagini, che non sono tanto bifronti, quanto piuttosto bistabili.

A *Serious Man* dei fratelli Coen è un buon esempio di ciò a cui sto pensando. Il protagonista del film, Larry Gopnik, l'uomo «serio» del titolo, è serio sì, ma lo è in una maniera sbagliata, sfuocata, improduttiva, persino dannosa. Questa serietà lo condanna a vivere l'esperienza di un Giobbe dei nostri tempi, ma senza eroismo, senza pathos. In che senso la sua è una serietà sbagliata? Perché si ostina a pretendere chiarezza e rigore, non accetta l'ambiguità. Vuole esplicitare troppo e prende troppo alla lettera quella superficie di norme e impegni («not only physics, but moral, too») che gli altri invece considerano (tacitamente) solo una «vernice» rispetto alle cose che veramente contano nella vita: quelle che sono a portata di mano e di desiderio. La sua «bontà» rattrista – per citare la scrittrice Anne Tyler – perché è il sintomo di un disadattamento che, contro ogni apparenza, lo accomuna al suo derelitto fratello Arthur. Significativamente, al contrario di Larry, i saggi (religiosi) a cui si rivolge per avere aiuto sono tutte persone «unpretentious», che gli suggeriscono soltanto di cambiare leggermente la sua percezione del mondo, di «sfuocarla» un po'. («Receive with simplicity everything that happens to you», recita l'epigrafe del film tratta dal *Rashi* di Elie Wiesel)¹.

Che cosa fai «when the truth is found to be lies / and all the joys within you dies»? chiede il vecchio rabbino Marshak a Danny, il figlio scapestrato di Larry, citando i suoi amati Jefferson Airplane. E la sua risposta è vaga e scontata: «be a good boy». Un consiglio sufficientemente generico per farci entrare tutte le cose assurde e malvagie che la vita può pretendere da noi e a cui dobbiamo sapere fare fronte con un'adeguata duttilità (e un'attenuata riflessività). Non potrebbe essere allora l'ambiguità – l'esperienza per lo più tacita, non tematizzata, dell'impossibilità di far tornare completamente i conti nelle nostre vite – a operare come la fonte principale degli immaginari religiosi contemporanei? Non quindi l'esperienza dell'evidenza, autosufficienza e *groundlessness* del valore, come ha sostenuto Ronald Dworkin nel suo ultimo libro *Religione senza Dio*, uscito postumo², o un qualche vissuto di indicibile pienezza, purezza o verità, come sembra suggerire Taylor nelle prime pagine de *L'età secolare*.

¹ E. Wiesel, *Rashi. Il grande commentatore*, trad. it., Firenze 2012.

² R. Dworkin, *Religione senza Dio*, trad. it., Bologna 2014.

L'ambiguità cui Larry non sa fare posto nella sua vita è il tratto caratteristico del *dybbuk*, lo spirito in grado di possedere gli esseri viventi della tradizione ebraica, che è allo stesso tempo una creatura maligna e benevola. Un po' come il sibillino «Hashem», di cui Larry vorrebbe conoscere le reali intenzioni. Un Dio, la cui trascendentale e inaccessibile alterità impallidisce di fronte alla docilità, mitezza, remissività di Larry, che a tratti appare come una reincarnazione del principe Myškin: un uomo tutto d'un pezzo, la cui integrità serve solo a far risaltare la corruzione del mondo che lo circonda. E anche Larry, in effetti, finisce per fare la figura dell'idiota. Riletto in quest'ottica, appare ancora più chiaro il gioco di risonanze e rispecchiamenti tra il prologo, con la sua enigmatica storiella yiddish, e il resto del film. La maledizione non c'entra: è l'ambiguità che conta sopra ogni altra cosa.

È interessante notare l'ambivalenza della morale del film, che si presta a un'interpretazione sia nichilistica sia religiosa. Come va letta la saggezza dei rabbini? È davvero una sapienza superiore o è mera idiozia che appare assennata solo perché coincide casualmente con l'assurdità della vita? Perché mai l'accettazione dell'ambiguità e dell'indeterminatezza del reale dovrebbe essere superiore all'inflexibile difesa dei principi da parte del *serious man*? Oltre quale soglia l'appello al mistero diventa un espediente per giustificare la propria immoralità (come quando il padre del suo mediocre studente Kevin, in una delle scene più comiche e allo stesso tempo deprimenti del film, ammette e contemporaneamente nega il tentativo di corruzione perpetrato dal figlio)?

Per molti aspetti, non dovrebbe sorprendere che, in una società iperregolata, iperdisciplinata, sazia fino all'inverosimile, sia soprattutto il sentimento vago di uno scacco, di uno slittamento, di una impossibilità *de facto*, a impedire che quella che Taylor ha opportunamente descritto come una Cornice immanente si trasformi in un contenitore perfettamente sigillato. Meriterebbe forse una riflessione il fatto che lo stesso tipo di ambivalenza sia presente nelle scelte narrative di molti scrittori contemporanei, ad esempio David Foster Wallace o Roberto Bolaño. C'è un senso in cui questa ambiguità di secondo grado può essere pensata come l'espressione di un impulso religioso autentico, voglio dire all'altezza dei tempi in cui viviamo?

DAVIDE ZORDAN: Il termine «immaginari teologici» che hai proposto come cornice per la nostra discussione mi prende un po' alla sprovvista. Mi verrebbe spontaneo piuttosto parlare di «immaginari religiosi», termine sicuramente più diffuso e comprensibile, perché la religione

è sì un fenomeno vago e indefinito, come hai osservato, ma anche di straordinaria vitalità. La teologia invece, e così pure la filosofia, non sono oggi saperi sufficientemente accreditati per produrre da sé, con la loro diffusione attraverso il tessuto sociale e con le aspettative che suscitano, qualcosa come un immaginario. Esiste sicuramente un immaginario scientifico, ma esiste anche un immaginario teologico o uno filosofico? Forse solo come memoria culturale ereditata da un passato in cui queste discipline erano regine. Certe teorie o dottrine che esse hanno elaborato un tempo si sono depositate sotto forma di insiemi di immagini mentali e come tali fanno presa non soltanto presso un'élite che possiede qualche competenza teologica o filosofica, ma presso un pubblico molto più esteso e disparato, che continuamente riattiva queste immagini in nuovi contesti.

Quello che tu suggerisci attraverso la formula proposta, però, mi pare un'altra cosa, e cioè che gli immaginari religiosi hanno un contenuto teologico implicito, forse meglio una funzione teologica implicita, in quanto le persone se ne servono ricavando da essi delle indicazioni di senso per l'esistenza. Parlare di immaginari teologici allora significa riconoscere che certi materiali di origine religiosa che costituiscono parte integrante del nostro immaginario possono aiutarci a interpretare o sopportare quello che ci accade, oppure al contrario a dare una svolta alla nostra vita, a rifiutare che continui a essere quello che è stata finora. Quanto più il carattere religioso di questi immaginari è indistinguibile e fluido, tanto più le persone sono disposte a lasciarsi orientare da essi, ricorrendo a loro, pur senza saperlo, più di quanto non farebbero con una guida spirituale o un teologo. In questo senso parlare di immaginari «teologici» mi pare una provocazione stimolante.

Quanto all'ambiguità e indeterminatezza che caratterizzano questi immaginari, vorrei fare due osservazioni. La prima è più marginale. Se guardiamo, come hai suggerito di fare, al modo in cui gli immaginari religiosi/teologici si manifestano oggi nei prodotti culturali di consumo, dobbiamo anche considerare che l'ambiguità di questi prodotti è quasi un marchio di fabbrica. Essa garantisce la possibilità di fruizioni diverse e lascia al pubblico un ruolo attivo. L'ambiguità è alimentata dalle strategie commerciali che stanno all'origine di molti di questi prodotti, come chiave per rispondere ad aspettative molto diversificate e far lievitare l'audience. Questi prodotti devono essere immediatamente riconoscibili ma aperti. In una certa misura, dunque, l'ambiguità e l'indeterminatezza non dipendono direttamente dagli immaginari religiosi veicolati in questi prodotti, ma dalla fattura dei prodotti stessi. Viene facile pensare però che

l'ampio ricorso a elementi dell'immaginario religioso sia dovuto proprio al fatto che essi garantiscono al prodotto un alto livello di ambiguità.

Perché non c'è dubbio – e vengo così alla seconda osservazione – che il religioso possiede sempre una dimensione di ambiguità, di indecidibilità. Coloro che condividono o hanno condiviso in passato una qualche forma di credenza sanno che la fede richiede un esercizio continuo di decodificazione di segni non autoevidenti. Quando la Chiesa cattolica giunge a esprimere un giudizio di approvazione relativo a casi di apparizioni mariane, utilizza formule che consentono ma non impegnano a credere. Si afferma ad esempio che, dopo un esame attento e scrupoloso, i fedeli sono «giustificati a credere al di là di ogni dubbio» alle apparizioni di La Salette o di Aparecida. Ciò che fa la formula, con tutta la forza dell'ufficialità, è non negare una possibilità, è riconoscere cioè sostanzialmente l'equivocità del segno. Abbracciare la fede non esime dalla fatica dell'interpretazione di segni carichi di ambiguità. E in fondo lo stesso vale per chi non crede. Régis Debray descrive la dinamica del fatto religioso come un «mentire veritiero»: la credenza sarebbe l'affidamento a un'illusione che risponde a un bisogno vitale e produce effetti molto reali³. Anche chi ritiene che possediamo tutte le valide ragioni possibili per non credere, non per questo considera automaticamente la religione come un ambito in cui tutto è chiaro, ma al contrario può essere affascinato, proprio come Debray, dalla sua complessa equivocità.

Perciò l'ambiguità e l'indeterminatezza che tu rilevi come caratteristiche dell'immaginario religioso sono da un lato rilevabili già a monte, al cuore del religioso stesso, e dall'altro lato si prolungano a valle nei prodotti estetici e culturali che veicolano le espressioni di quell'immaginario esercitando un effetto moltiplicatore sui suoi elementi di ambiguità. Parlavo prima di apparizioni mariane: quando il film *Lourdes* di Jessica Hausner fu presentato a Venezia, nel 2009, gli fu attribuito sia il riconoscimento dell'Associazione cattolica per il cinema (premio Signis), sia quello dell'Unione degli atei e degli agnostici razionalisti (premio Brian). Non penso che una delle giurie che hanno assegnato tali riconoscimenti abbia interpretato correttamente il film e che l'altra lo abbia palesemente frainteso. Credo che il film colga autenticamente una dimensione del religioso, e che proprio per questo entrambi i premi siano meritati.

³ Cfr. R. Debray, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris 2003.

Analogamente, mi pare che la tua lettura del film *A Serious Man* sia acuta e pertinente, ma può essere rovesciata, come peraltro anche tu lasci intendere. In Larry Gopnik c'è qualcosa di sincero e commovente. Se egli è un moderno Giobbe, i tre rabbini a cui si rivolge rivestono lo stesso ruolo dei tre amici di Giobbe nel libro biblico, i teologi che hanno sempre le risposte pronte, non necessariamente sbagliate, ma mai all'altezza delle domande poste. Non so se davvero Larry pretenda chiarezza e rigore, come dici tu. Certo si aspetterebbe, riavvicinandosi alla religione in cui è cresciuto, l'indicazione anche solo accennata di una direzione, invece che un'indeterminatezza compiaciuta e un po' disfunzionale. In assenza di indicazioni utili, o sensate, egli si limita a passare attraverso le sue «prove» senza alcun cenno di rivolta. Non c'è resistenza virile in lui, non c'è coraggio di fronte alle avversità se non quello dell'uomo mite e sprovveduto, che si lascia trasportare dai flutti senza alcun controllo e senza esserne travolto. Ma è poca cosa, questa? Una religione che offre quel tanto di sostegno o speranza da impedirmi di finire travolto nel momento in cui soffiano più forte i venti contrari è un tesoro prezioso, anche se non mi evita di fare la figura del fesso dieci volte al giorno. Meglio fesso che cinico, com'è invece il maggior numero dei personaggi del film. È vero che le prove di Larry non possiedono la tragica nobiltà di quelle di Giobbe, anzi sembrano una farsa, ma proprio questo è il punto che il titolo del film – ironico ma non irridente – invita a considerare: quando la vita assume i toni della farsa, come fa un uomo a restare un uomo serio? Che cosa custodisce ancora la sua dignità?

Giobbe nella Bibbia non ottiene le risposte che si ostina a pretendere. Dio viene a lui «di mezzo al turbine» (Gb 40,6), secondo un *topos* delle teofanie bibliche, e si pone al suo fianco, contro gli amici che sentenziavano su di lui. Nel finale del film un ciclone minaccioso si avvicina oscurando il cielo. È una teofania o semplicemente una nuova tragedia in arrivo? Ecco un altro segno equivoco, una riluttanza del film a svelare il «significato più profondo» di ciò che accade. La risposta non si dà senza l'onere di un'interpretazione incerta. Ma, anche qui, occorre notare che l'equivocità appartiene già al racconto biblico, in cui la venuta di Jahvè non porta a Giobbe le risposte che questi attendeva, ma al contrario pone domande ancora più difficili. In un breve saggio sul libro di Giobbe, che definisce «the most interesting of modern books», Chesterton si chiede come mai Giobbe appaia sconsolato prima del discorso di Dio, e consolato dopo di esso, dal momento che i suoi enigmi non sono stati sciolti. «Invece di provare a Giobbe che

si tratta di un mondo spiegabile, Egli [Jahvè] insiste che è un mondo molto più strano di quanto Giobbe abbia mai considerato»⁴, e in questo c'è qualcosa che è in grado di alleviarlo, non certo per l'intrinseca luminosità della risposta, ma come la parola di un amico che ci pacifica, o come un percorso di analisi che ci aiuta a guadagnare una nuova prospettiva da cui leggere gli avvenimenti più oscuri. Non è molto, ma può essere abbastanza per continuare ad avanzare nell'oscurità.

PAOLO COSTA: Vorrei aggiungere solo due parole a sostegno dell'uso della categoria di «immaginario teologico». Dopotutto, la posta in gioco non è così alta, ma chiarirci le idee su questo punto può aiutarci a mettere meglio a fuoco il nostro giudizio sulla contemporaneità. In effetti, pur con le debite cautele che opportunamente suggerisci, resto convinto che vi sia spazio nella nostra cassetta degli attrezzi per arnesi insoliti come gli immaginari filosofici o teologici. Pensiamo solo al modo in cui le persone si rappresentano per lo più oggi la relazione conoscitiva con la realtà nei termini dell'interazione con qualcosa di «esterno» (la realtà fisica) che chiede di essere portato all'«interno» (la mente) e che per subire questo passaggio di stato (da materia a spirito) esige dei mediatori (impressioni sensibili e/o idee innate).

Perché il confine epistemico fra interno ed esterno è una realtà così ovvia per noi? Perché la fantasia assurda inscenata nel film *Matrix* risulta talmente verosimile da appassionare milioni di persone? La mia risposta preferita a questo quesito mescola considerazioni formulate indipendentemente da pensatori come Wittgenstein o Blumenberg. Quando ci poniamo le questioni fondamentali dell'esistenza, non lavoriamo mai con concetti puri, perfettamente controllabili. In questo senso, siamo tutti prigionieri di «immagini» che nessuno ha creato volontariamente o possiede in senso proprio, ma che come molti altri risultati dei processi storici di sedimentazione sono il precipitato dell'intreccio di una miriade di azioni individuali (in questo caso anche pensieri) ed eventi esterni alle intenzioni e al controllo umani.

Con questo non voglio dire che siamo tutti «costretti» a pensare gli stessi pensieri. Soltanto che la nostra creatività intellettuale è una forma di libertà situata che – in sintonia con il modello ermeneutico dell'orizzonte di precomprensione – procede sempre circolarmente. «Nel mondo – per citare un'osservazione acuta di Helmuth Plessner – viene pensato più

⁴ G.K. Chesterton, *Introduction to the Book of Job* (1916), in «Chesterton Review», 11 (1985), 1, online www.chesterton.org/introduction-to-job/ (accesso 23.06.2014).

di quanto si pensi»⁵. Di conseguenza, anche se gli immaginari metafisici possono esistere solo come il deposito di singoli atti immaginativi individuali, questi ultimi non potrebbero compiersi se non facessero leva – o «attrito» per usare un'altra felice metafora wittgensteiniana – su una trama preesistente di differenze significative che orienta la risposta del soggetto pensante, proprio come la struttura di un ambiente intenzionale rende possibile l'azione orientata allo scopo di umani e animali, in quanto reazione modulata a sollecitazioni o *affordances* del mondo circostante. Ragionare, in fondo, significa muoversi entro uno spazio di ragioni in larga misura prestrutturate dal tipo di accesso a cui siamo addestrati fin da bambini grazie alla socializzazione primaria. In questo senso, aveva ottimi motivi Bourdieu per sostenere che dietro un certo modo di alzare il sopracciglio può nascondersi un'intera visione del mondo!

Di conseguenza, quando si tratta di ragionare su qualcosa di così gigantesco, smisurato, come il divino, l'invisibile, il non mondano, nessuno – nemmeno il teologo più geniale – può veramente operare al di fuori di un immaginario teologico che funga da ponte tra la dimensione rituale o simbolica e quella dei concetti più raffinati o disambiguati. Ho in mente cose molto semplici, come il fatto che il divino possa 'stare' da qualche parte; possa rendersi visibile o no; ci riguardi direttamente o meno; possa essere negato o affermato, supplicato o oltraggiato, giudicato o assolto; rappresentato o solo ospitato; sia solo benevolo o anche misteriosamente ostile; ecc. Quando le definisco «semplici» non sto barando; penso proprio alle immagini che fanno da sfondo anche al testo di una canzone pop di enorme successo internazionale come *One of Us* di Joan Osborne⁶.

Detto ciò, quando rifletto sul *mio* immaginario teologico, a colpirmi è soprattutto la tensione, apparentemente ineliminabile, tra l'imprescindibilità e l'irrappresentabilità della dimensione del «sacro», della «gravità» religiosa, se vogliamo chiamarla così, utilizzando il termine più inclusivo (e più vago) di cui dispongo. Imprescindibile perché sembra impossibile fare a meno di riferirsi (in senso positivo o negativo, non ha importanza) a un lessico o a un repertorio di immagini o metafore religiose per venire a capo delle nostre esperienze, in particolare delle nostre esperienze-limite. Dall'altro lato, questo riferimento rimane il più

⁵ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, trad. it., Torino 2006, p. 25.

⁶ «What if God was one of us? / Just a slob like one of us? / Just a stranger on the bus / Trying to make His way home? // If God had a face, what would it look like? / And would you want to see / If seeing meant that you would have to believe / In things like Heaven and in Jesus and the saints / And all the prophets?».

delle volte sospeso, l'adesione condizionata, la mediazione riflessiva del contenuto non solo interminabile, ma quasi compulsiva. L'esito è spesso una quasi-religiosità o forse meglio una «religiosità del quasi».

Per spiegarmi meglio, mi servirò di un romanzo filosofico che mi sembra riassumere efficacemente la temperie spirituale di una fascia piuttosto ampia della popolazione colta nelle società occidentali oggi: *Treno di notte per Lisbona* (il libro ha venduto più di due milioni di copie solo in Germania)⁷. Possiamo anche sorvolare sul fatto che nell'immaginario teutonico dell'autore, il filosofo svizzero Peter Bieri (che, non so per quale motivo, si trincerava dietro lo pseudonimo Pascal Mercier, quando si dedica, con innegabile successo, alla narrativa), la via più naturale per rappresentare un punto di vista appassionato sull'esistenza sia incarnarlo nello sguardo intenso e negli umori mercuriali di un uomo del Sud: Amadeu Prado, l'enigmatico autore dell'antologia di pensieri che scompagina la vita del protagonista del libro, il grigio professore di liceo Raimund Gregorius. Essenziale è il fatto che il protagonista, medico non per vocazione, marito tiepido, rivoluzionario riluttante, filosofo per caso, dia voce ai dubbi che prima o poi affiorano nella mente di tutti nella nostra epoca. Che ci faccio qui? Ma vale poi la pena tutto questo affaccendarsi? Come possiamo essere veramente fedeli a noi stessi? Perché la felicità è un miraggio irraggiungibile, la lealtà un impegno che non si può mai mantenere fino in fondo, l'amore un guazzabuglio di sentimenti contingenti e incoerenti, l'amicizia un legame destinato fatalmente a spezzarsi?

Il *Leitmotiv* del romanzo è, dunque, la domanda circa il senso della vita, o meglio l'impossibile battaglia che ciascuno di noi combatte per strappare un granello di significato nelle vicissitudini di ogni giorno. Non a caso, una delle scene chiave di un romanzo estremamente rimuginativo è costituita dall'allocuzione che il giovane Prado, il «prete ateo», come viene apostrofato dal vecchio resistente João Eça, o «il ragazzo capace di sfiorare il cielo», come se lo ricorda il suo vecchio insegnante padre Bartolomeu, tiene il giorno della consegna dei diplomi di maturità. L'orazione è, nella sostanza, un'invettiva contro il sacro formulata nel nome di un «sacro» superiore. L'inizio dell'arringa è sintomatico:

«Non vorrei vivere in un mondo senza cattedrali. Ho bisogno della loro bellezza e della loro sublimità. Ne ho bisogno di contro alla piattezza del mondo. Voglio levare lo

⁷ P. Mercier, *Treno di notte per Lisbona*, trad. it., Milano 2008. Per una traduzione «pop-filosofica» della medesima «intuizione della vita» si può consultare l'opera di un altro popolare autore di origine svizzera: A. de Botton, *Del buon uso della religione. Una guida per i non credenti*, trad. it., Parma 2012.

sguardo verso le luminose vetrate e lasciarmi abbagliare dai loro colori soprannaturali. Ho bisogno del loro splendore ... Amo le persone che pregano. Ho bisogno della loro vista. Ne ho bisogno di contro al perfido veleno della superficialità e della distrazione. Voglio leggere le parole potenti della Bibbia. Ho bisogno della forza irreale della loro poesia. Ne ho bisogno di contro alla devastazione della lingua e alla dittatura delle parole d'ordine. Un mondo senza tutto questo sarebbe un mondo in cui non vorrei vivere».

E, nondimeno, un altro mondo in cui non vale la pena vivere è proprio il mondo soffocato dalla presenza oppressiva di un «Dio distante dalla vita e senza gioia che vuole restringere la potente amplitudine di un'esistenza umana – la grande circonferenza che essa è in grado di descrivere quando le si conceda libertà – all'unico inesteso punto dell'obbedienza». Una presenza divina, che offusca la distinzione terrena fra bene e male, che smorza la «melodia della vita», esige il sacrificio dell'intelletto e quindi «l'interiore unità e armonizzazione della nostra vita» e ci offre in cambio il presunto paradiso di un'immortalità che sarebbe in realtà un inferno.

Il risultato è una specie di doppio vincolo esasperante che si riflette nella vita irrequieta dei personaggi più autentici del romanzo e nel loro apparentemente ineluttabile naufragio finale. La loro ricerca ha indubbiamente un sovratono religioso, ma il suo esito è una condizione di esitazione, se non paralizzante, comunque aporetica:

«Ci sono cose che per noi esseri umani sono troppo grandi: dolore, solitudine e felicità. Per questo abbiamo creato la religione. Ma che cosa succede quando la perdiamo? Quelle cose continuano a essere troppo grandi per noi. Ciò che ci resta è la poesia della singola vita? È forte abbastanza per sorreggerci?».

Il dubbio finale è significativo. A quanto pare, nella nostra vita facciamo continuamente esperienza di cose che eccedono o comunque forzano i confini del nostro sé, ma quando cerchiamo di uscire da questa membrana protettiva non troviamo nulla a cui appoggiarci, nessun legame abbastanza solido da consentirci di sottrarci alla forza di gravità appiattente dell'*Immanent Frame* che, a seconda dei casi o dei momenti, può essere vissuta come liberante, ma anche come oppressiva, vitale oppure funesta.

Dall'impatto con la realtà può scaturire, quindi, un'esigenza di sacro, di solennità religiosa, di antitesi nette, irriducibili, ma questo bisogno sembra non trovare nell'esperienza moderna una risposta indipendente autosufficiente, o quantomeno conchiusa, in sé coerente, autovalidantesi. Come nell'arte postromantica, anche in questo ambito il gesto espressivo resta sempre parzialmente indeterminato. Persino la sensazione

intensa di trovarsi di fronte a un esempio di santità conserva nella maggioranza dei casi un margine di incertezza. (Mi si affacciano alla mente, in proposito, il ritratto di ordinario eroismo offerto nel romanzo di Anne Tyler, *Saint Maybe*, talmente ordinario da appannare la lente narrativa, o l'enigmatico atto di abnegazione del protagonista del film di Clint Eastwood *Gran Torino*.) La religione, anche quando conserva la sua forza d'attrazione, non oltrepassa la soglia del «quasi».

In questo senso, penso che valga la pena di provare a chiedersi se una caratteristica distintiva degli immaginari teologici di una porzione significativa delle persone oggi non sia proprio il loro essere estremamente ampi e indeterminati, iperinclusivi per così dire, e per questo fragili, vulnerabili a ogni tipo di urto dell'esperienza o della riflessione, insomma esposti a pressioni incrociate o essenzialmente frammentati (tanto per evocare la tesi di Thomas Nagel sulla frammentazione e la pluralità delle fonti di valore)⁸.

Questa qualità, a seconda dei punti di vista, amorfa o polimorfa degli immaginari teologici può forse aiutarci a comprendere il forte tasso di ambivalenza delle rappresentazioni contemporanee del religioso. Mi domando, però, se la reazione giusta a questa constatazione sia insistere sul fatto, per citare le tue parole, «che il religioso possiede sempre una dimensione di ambiguità, di indecidibilità». Questo è vero, ovviamente, trattandosi per definizione di una relazione fra il visibile e l'invisibile. Ma non rischiamo così di perdere di vista la specificità della metamorfosi culturale a cui stiamo assistendo (posto che essa esista)? Mi spiego. Se dobbiamo dare retta alle analisi storico-sociologiche dei teorici dell'*Axial Age*, le religioni assiali (o «postassiali» che dir si voglia) come il cristianesimo, sono caratterizzate da un immaginario teologico comune che ruota attorno a un'intuizione del divino fortemente purificata, disambiguata, coerentizzata che si trasferisce nell'esperienza del credente sotto forma di un forte impulso alla riforma di sé e della società (è dovere del credente, cioè, orientare il più possibile la propria vita al modello di perfezione divina e laddove questo non sia possibile ella ha il diritto di esigere un'adeguata spiegazione teologica). Certo, un simile appello all'autotrasformazione può non essere del tutto chiaro, ma vanno tenuti ben distinti il caso in cui il problema risiede nell'inadeguatezza del significante da quello in cui l'ambivalenza è connaturata al referente stesso. Che la divinità sia connotata da amore, sapienza, bontà infinita è fuori discussione in un orizzonte postassiale. Casomai si può ragionare

⁸ T. Nagel, *Questioni mortali*, trad. it., Milano 2001, cap. 9.

sui tempi e modi in cui possa avvenire l'accesso a questa corrente di amore, saggezza e bontà infinita. Ma nella situazione che sto cercando di mettere a fuoco, è il divino stesso che assume una pluralità di volti non armonizzabili in un unico colpo d'occhio e ai quali per i più è difficile rispondere con un repertorio coerente di emozioni.

È probabilmente per questo che da alcuni decenni si sente parlare periodicamente di un ritorno al politeismo (cioè a una visione del sacro esplicitamente preassiale)⁹ o, viceversa, della secolarizzazione come un auspicabile indebolimento di una concezione metafisica, fondazionalista, non sufficientemente incarnata, della forza liberante del messaggio d'amore evangelico¹⁰. In entrambi i casi si avverte un impulso a trasformare radicalmente l'immaginario teologico ereditato dai secoli passati per fare spazio a una concezione aperta e non chiusa del divino e del sacro. È questa l'interpretazione più coerente della indecisione o indeterminatezza che caratterizza i numerosi «preti atei» o «quasi santi» che popolano gli schermi, i libri, le canzoni del nostro tempo? E c'è un senso plausibile in cui questo depotenziamento della religiosità assiale può essere letto come qualcosa di diverso dall'ultimo stadio nel processo storico che condurrà semplicemente alla fuoriuscita dalla religione così come l'abbiamo conosciuta negli ultimi secoli?

DAVIDE ZORDAN: Il brano di *Treno di notte per Lisbona* che hai citato è molto indicativo di una religiosità del «quasi», perché si dichiarano a gran voce dei bisogni nei quali l'assimilazione dei riferimenti religiosi tradizionali si consuma secondo modalità estetiche prive di coinvolgimento pratico. «Non vorrei vivere in un mondo senza cattedrali, ma (sottinteso) non ho bisogno di entrarvi»: la loro funzione, quella di invitare a sollevare lo sguardo dalla piattezza del mondo, si coglie meglio da fuori. «Ho bisogno della vista delle persone che pregano, ma (sottinteso) non sento alcun bisogno di farlo»: basta sapere che c'è qualcuno capace di trasporto e di profondità. «Voglio leggere le parole potenti della Bibbia ma (sottinteso) non credo a nessuna di esse»: è la suggestione della finzione poetica a elevare lo spirito. Non si tratta di scarso interesse nei confronti della religione, che non rappresenterebbe nulla di nuovo. Al contrario, quelli invocati sono bisogni molto sentiti, ma circoscritti a un ambito preciso della persona, quello del raffinemento della sensibilità e degli stimoli culturali capaci di suscitare in me questioni che altrimenti

⁹ Cfr., per esempio, H. Dreyfus - S.D. Kelly, *All Things Shining*, New York 2011.

¹⁰ Questa è la tesi sostenuta da Gianni Vattimo in *Credere di credere*, Milano 1996.

non sarei in grado di formulare e capaci di farmi crescere. Un romanzo, un film, una performance di arte contemporanea possono rispondere talvolta a questa esigenza circoscritta. Paul Tillich definì l'esperienza religiosa come «ciò che ci riguarda incondizionatamente» (*The Ultimate Concern*)¹¹; per descrivere quello che accade qui si potrebbe forse rovesciare la sua definizione: la religione ci riguarda «condizionatamente». L'idea soggiacente è che solo rimanendo alla giusta distanza assimilo il meglio della religione senza farmi coinvolgere in dinamiche necessariamente distorsive e potenzialmente fondamentaliste, che ingabbiano e soffocano un'umanità bisognosa di espansione. La 'giusta distanza' è garantita da una relazione mediata, di secondo grado: non la preghiera, ma la *vista* di coloro che pregano.

Non posso non notare che il paradigma che soggiace a questa modalità di rapporto è quello del 'vedere-da-lontano' dello schermo televisivo e della società dello spettacolo, che per Guy Debord si assume il compito di «far vedere attraverso differenti mediazioni specializzate il mondo che non è più direttamente percepibile»¹². Senza voler abbracciare la prospettiva apocalittica che c'è dietro considerazioni di questo tipo, si deve però riflettere sul fatto che le condizioni di vita audiovisive hanno trasformato radicalmente il nostro modo di fare esperienza di tutto e di qualunque cosa. Anche della religione. Esiste oggi un dibattito piuttosto vivace, nel campo degli studi culturali sui media, attorno al tema della cosiddetta 'mediatizzazione' della religione. In particolare, a cavallo tra Svezia e Danimarca, si è sviluppata una rete di ricerca interdisciplinare che si interroga sulla trasformazione dell'adesione e delle pratiche religiose sotto la pressione dei processi, delle logiche e degli interessi dei media e delle loro istituzioni. Anche Stewart M. Hoover, che ha fondato e dirige il Center for Media, Religion and Culture presso l'Università del Colorado a Boulder, è un autore estremamente attento a questi temi. Il sottrarsi a un 'corpo a corpo' con la fede, a un coinvolgimento diretto con le forme della religione, non dipende forse, almeno in parte, dal fatto che, in una società mediatizzata, le modalità di esperienza per noi qualificative sono schermate, interfacciate, differenziate? Che cosa cambia qui, la religione o il nostro modo di fare esperienza e di attribuire valore alle cose? O una cosa per l'altra e con l'altra?

¹¹ Cfr. P. Tillich, *Teologia sistematica* (1956), I: *Religione e rivelazione. L'essere e Dio*, trad. it., Torino 1996.

¹² G. Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it., Bari 1968, § 18, p. 21.

Faccio ora un passo indietro. Quando in precedenza ho insistito sull'ambiguità intrinseca del religioso non era per indicare una costante, un dato strutturale rispetto al quale non ci possano essere variazioni degne di essere apprezzate. Per me rimane però un elemento da cui partire. Capisco che agli occhi di un filosofo la dimensione di indecidibilità inerente al religioso in quanto tale appaia evidente e non aiuti particolarmente a capire ciò che accade oggi, ma forse per un teologo la cosa non è altrettanto ovvia. L'ambizione della teologia è stata a lungo, e in parte rimane, quella di sciogliere le ambiguità che contrassegnano le dinamiche religiose, di offrirne una lettura coerente e razionale. In un certo senso credo si possa dire che le teologie nascono accompagnando il processo che ha segnato la svolta assiale delle religioni, sono il frutto e l'autocoscienza di tale processo. Non a caso uno degli elementi che hanno consentito la svolta assiale presso civiltà differenti è stato l'introduzione della scrittura. La scrittura porta ai testi sacri e questi a loro volta documentano qualcosa come una verità ricevuta e fissata, una illuminazione o rivelazione in cui l'oscurità del sacro, della religione, trova o dovrebbe trovare un punto di chiarezza. La maggior organizzazione gerarchica delle società porta inoltre allo sviluppo di più efficaci strumenti di controllo della vita religiosa. Si può perfino pensare che il teologo stesso nasca come scriba (appartenente cioè alla prima classe burocratico-amministrativa che la storia conosca!) e si faccia carico in prima persona di dirimere i nodi e le ambivalenze del sacro religioso in nome della rivelazione ricevuta. Dunque, in questa logica, teologo è colui che combatte l'ambiguità della religione come una imperfezione, un 'peccato' che può e deve essere purificato.

La svolta assiale è caratterizzata però anche da altro, in particolare da quello che Taylor ha chiamato, con una formula che ha messo alla prova le tue abilità di traduttore, il «grande disincapsulamento» (*The Great Disembedding*)¹³, e cioè una fuoriuscita dalle forme di radicamento delle religioni arcaiche nella società, nel cosmo e nei beni terreni, una forte aspirazione a trascendere, perfino a negare questi ambiti. La triplice rottura introduce nuovi elementi di tensione, in gran parte sconosciuti alle religioni preassiali, e di conseguenza nuove complessità, equilibri instabili e ambigui. La religione si differenzia, non cessa di essere ciò che era sempre stata ma acquista una nuova dimensione, diventa capace di porre nuove domande. Jaspers sottolinea¹⁴ l'accrescimento della distanza tra le vette delle possibilità spirituali e la religione delle

¹³ Cfr. il terzo cap. della prima parte di C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it., Milano 2009, pp. 192-208.

¹⁴ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* [1949], trad. it., Milano 1965, p. 22.

masse popolari, che si misura nel corso della svolta assiale e che permane anche in seguito. Ma proprio in questa divaricazione dobbiamo pensare che il volto di Dio assuma tratti diversi, contraddittori, e che le religioni diventino luoghi anche istituzionalmente capaci di ospitare tali contraddizioni. Pensiamo a certi passaggi della letteratura profetica e sapienziale sorprendentemente accolti nel canone ebraico e poi cristiano. Pensiamo al Libro delle Lamentazioni, in cui il Dio di Israele viene ritratto come colui che «ha teso il suo arco come il nemico, ha alzato la destra come un avversario, ha trucidato tutti quelli che erano più cari a vedersi» (Lam 2,4). Per approfondirsi, la fede ebraica adotta qui un linguaggio blasfemo e negatore. O pensiamo nuovamente a Giobbe e allo sconcertante rovesciamento dei valori per il quale il giusto sofferente sembra comportarsi meglio del suo Dio, che lascia fare e resta a guardare. Ernest Bloch ha osservato che nel libro di Giobbe la metafora dell'esodo continua a operare, disegnando la più potente delle sue trasformazioni: dopo l'esodo di Israele dall'Egitto e quello di Dio da Israele con l'esilio babilonese, ciò che avviene ora è un esodo di Giobbe da Jahvè stesso¹⁵. La svolta assiale, per come mi pare di capire, rende possibile un esodo come questo, una fuoriuscita dalle immagini tranquillizzanti di Dio, ricevute dalla tradizione come amuleti con i quali proteggerci.

Dicendo tutto ciò ho il sospetto di frenare ancora una volta la tua intenzione di portare la discussione sul tema degli immaginari teologici contemporanei e del loro carattere assolutamente amorfo, anche se non è quello che vorrei fare! Mi pare solo necessario – almeno per me, per provare a capire meglio – situare questa riflessione a due voci sulle forme e manifestazioni attuali della religione su una certa comprensione di ciò che le religioni storiche a un certo punto della loro evoluzione sono diventate capaci di ospitare, e in particolare, come emerge dagli esempi biblici che ho fatto, sul carattere problematico e lancinante delle domande che hanno messo in bocca ai loro affiliati. In fondo un teologo potrebbe avere buon gioco ad attribuire *in toto* le ambiguità e gli elementi non armonizzabili della religione alla tendenza delle rappresentazioni contemporanee del religioso a centrifugare e confondere giocosamente tutti gli elementi a disposizione. C'è qualcosa di rassicurante in questo, ma è una semplificazione indebita, se non tiene conto in partenza non solo dall'ambiguità del sacro religioso, ma soprattutto delle formule contraddittorie e potenzialmente negatrici con le quali la fede approfondisce se stessa negli sviluppi delle religioni assiali e postas-

¹⁵ Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it., Milano 1971, p. 149.

siali. Secondo me questo sfondo rimane necessario anche per pensare una religiosità incapace di oltrepassare la soglia del «quasi». Certo si tratta di un depotenziamento della religiosità assiale, come hai detto, ma pensabile – proprio in virtù della svolta assiale – non solamente come esaurimento di quella energia che ci ha «disincapsulato», che ci ha dato lo slancio per vedere oltre i confini chiusi del nostro mondo, ma come prosecuzione di quello slancio che ci ha reso capaci al tempo stesso di affermare e di negare Dio, di una fede più lucida e per questo meno disposta a lasciarsi quietare dalle formule coerenti che trovano in se stesse la loro validazione.

PAOLO COSTA: Sono consapevole che è una tentatazione a cui, in quanto ricercatori di professione, e come tali addestrati all'arte di smorzare gli entusiasmi, bisognerebbe resistere con ogni mezzo. Ma c'è qualcosa nel panorama spirituale contemporaneo che invita alla riflessione di largo respiro, alla speculazione difficilmente falsificabile, alla domanda destinata a rimanere senza una risposta certa. Confido, perciò, nella tua disponibilità a seguirmi in un pericoloso volo pindarico.

È indubbio che il cosiddetto «ritorno» delle religioni sul palcoscenico della storia ha colto quasi tutti di sorpresa e che, negli ultimi decenni, l'immagine stereotipata della modernità e, con essa, quella di uno dei suoi pilastri – la «secolarizzazione» – ha perso in riconoscibilità e questo ha indotto molti a interrogarsi sul «futuro del nostro passato religioso», per usare un'altra felice espressione di Taylor¹⁶. Insomma, quanto più il presente appare indeterminato ed enigmatico, tanto più viene spontaneo concentrare l'attenzione su ciò che non è più o non è ancora. Ciò nonostante penso che si possa dare comunque credito all'impressione, inevitabilmente vaga, che oggi, in Occidente (e non solo) si viva in una sorta di enorme laboratorio culturale – che a qualcuno potrà sembrare piuttosto l'officina di un alchimista spericolato – dove si sintetizzano e si sperimentano leghe e materiali sconosciuti. Sarà la globalizzazione, la rivoluzione digitale, il neocapitalismo, la fine delle ideologie, l'edonismo di massa, l'*infotainment* da cui siamo assediati quotidianamente, il culto del corpo, la frammentazione degli stili di vita, le biotecnologie, la crisi della democrazia o il senso di una catastrofe ambientale imminente (e l'elenco potrebbe continuare a lungo), in ogni caso è difficile soffocare l'impulso a considerare l'epoca che stiamo vivendo qualcosa di molto simile a un'età di passaggio: il lungo crepuscolo della modernità in cui

¹⁶ C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, trad. it., Bologna 2014, p. 93.

è non solo possibile, ma quasi inevitabile interrogarsi sul significato di questo vero e proprio salto quantico nella storia dell'umanità.

E l'evoluzione religiosa offre un punto di vista privilegiato a chi è incapace o semplicemente si rifiuta di resistere a questa tentazione intellettuale, foss'anche solo perché se c'è qualcosa di cui le religioni si occupano e non possono fare a meno di occuparsi sono proprio i nodi fondamentali dell'esistenza: il nascere, crescere, fiorire, fallire, legarsi, procreare, invecchiare, decadere, morire. Quale che sia la nostra opinione riguardo alle ragioni o ai torti del clima genericamente antireligioso che ha prevalso in Europa, o quantomeno nella cultura alta europea, negli ultimi tre secoli, di certo non saranno le antipatie o le ostilità epidermiche a far sparire dall'orizzonte delle persone l'urgenza di ritualizzare, sacralizzare, considerare *sub specie aeternitatis* gli eventi o i passaggi cruciali dell'esistenza. A prescindere dal fatto che si facciano sentire più per la loro assenza che per la loro presenza, non c'è dubbio che le trasformazioni religiose siano un indicatore attendibile dei sommovimenti profondi di una società.

Entro questo orizzonte storico di lungo periodo il legame tra la civiltà moderna e la rivoluzione assiale appare più stretto di quanto non apparisse solo alcuni decenni fa. Weber aveva ragione, dopo tutto. Al centro della vicenda che ci riguarda così da vicino è inevitabile porre il fenomeno del disincantamento del mondo, che (sulla scia di Marcel Gauchet) suggerirei di interpretare in maniera molto ampia come una divaricazione crescente fra il visibile e l'invisibile, il cielo e la terra, il sacro e il profano¹⁷. Come noti giustamente tu, da un punto di vista teologico, il «disincapsulamento» di Dio dai contesti di vita dei credenti/praticanti estende enormemente i confini della pensabilità e della predicabilità del sacro religioso che ora viene a coincidere con un punto di vista infinitamente distante dal reale: un'alterità in senso assoluto. Se Dio e mondo sono separati da un divario incolmabile, si dischiude (almeno in potenza) uno spazio enorme sia per la riflessione teologica sia per i saperi mondani. Ambedue le sfere godono di una simultanea indipendenza e dipendenza relativa che incentiva un incremento di riflessività. In una prospettiva giudaico-cristiana, per esempio, la creazione è contingente, quantomeno nel senso di una differenza ontologica irriducibile, e la natura della relazione tra il creatore e il creato incombe anche sul credente più attrezzato teologicamente come una questione aperta e ineludibile.

¹⁷ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it., Torino 1992.

Questa divaricazione agisce come una specie di Big Bang rispetto alla vita religiosa postassiale, generando un universo spirituale in continua espansione e, come dici tu, ospitale fino all'inverosimile all'esplorazione individuale e comunitaria dei recessi del sacro religioso. La polarizzazione fra una devozione popolare ancora orientata alla promozione della vita e la religiosità purificata dei 'virtuosi' rende però pressante l'esigenza di vigilare il confine che divide l'idolatria da un culto rispettoso dell'alterità del divino. Non è ovviamente facile istituzionalizzare in maniera stabile questa separazione, tanto più quando la posta in gioco finale è un iperbene delle dimensioni della salvezza personale. Le due alternative principali sono una forma di paternalismo, imperniato sulla metafora della pastoraltà, o uno slancio pedagogico verso la riforma permanente degli individui e della società, volto a ridurre quanto più possibile il gap fra cielo e terra. Mentre il primo atteggiamento è destinato a scontrarsi con la temperie culturale largamente individualista e antipaternalista della modernità, l'altro ha il problema dell'esilità: il suo sforzo di salvaguardare la purezza e la coerenza interna della rappresentazione dell'ultramondano rischia infatti di contrapporre alla teologia per il popolo una teologia per adepti, esangue ed escarnata, sempre sul punto di capovolgersi in una teologia negativa nel senso più pieno del termine: priva cioè di parole e di immagini che si riferiscano direttamente all'oggetto della devozione.

Una simile strategia a due velocità ha potuto funzionare finché il cristianesimo è rimasto il punto di riferimento esclusivo e incontrastato della quasi totalità della popolazione europea. Nel momento in cui, però, dal processo di disincantamento sono emerse visioni del mondo e forme di esistenza apertamente irreligiose, quando cioè ha cominciato a materializzarsi la Cornice immanente, il gioco si è fatto molto più complicato. Al Big Bang della spiritualità assiale ha fatto seguito l'effetto nova del pluralismo religioso e culturale moderno. Una volta rotto il monopolio dell'immaginario teologico, per le persone dotate di un orecchio religioso si è dischiuso un nuovo spettro di possibilità imperniate su un'immagine del sacro, del divino, come uno spazio vuoto che non deve necessariamente essere riempito, rispetto al quale si può vivere, altresì, in una condizione di relativa sospensione refrattaria alle appartenenze esclusive. Tale sospensione riguarda di norma più la teoria che le pratiche, che procedono senza eccessive titubanze nelle direzioni preferite. Le pratiche, in altre parole, trasformano in attivismo il rischio di paralisi insito nell'*epoché*, ossia nella messa fra parentesi delle credenze esplicite. Il fatto di esitare di fronte a un Credo o a una lista di dogmi o

precetti non esclude, anzi incoraggia la ricerca di riti o liturgie secolari che rispondano all'urgenza di trovare un senso riconoscibile nell'ordinaria confusione di ogni giorno, dando un ritmo o un ordine alle cose che, a dispetto del quietismo teorico, si pensa o meglio si *sente* di aver capito sul mondo o sulla vita. E in questa adesione 'opaca' alle pratiche c'è spazio per una fioritura di immaginari teologici non convenzionali che – su questo non posso che darti ragione – beneficiano ancora dello straordinario impulso spirituale causato dalla svolta assiale e dalla dialettica tra disincantamento e spiritualizzazione che ne è scaturita.

Questo ritratto della contemporaneità ha molti punti di consonanza con la diagnosi azzardata a malincuore da Marcel Gauchet negli anni successivi alla pubblicazione del suo fondamentale affresco storico *Il disincanto del mondo*, allorché lo studioso francese si è chiesto senza troppi preamboli che cosa significhi pensare «la differenza del divino alla luce dell'autonomia acquisita incontestabilmente dal mondo umano»¹⁸. A suo avviso,

«poiché Dio, per quanto riguarda le nostre categorie stabilite, è diventato inimmaginabile, la teologia si trova davanti al compito di renderlo pensabile per la ragione ... e accessibile per la fede ... è lo statuto stesso della fede che chiede di essere ripensato. E non si tratta di un'esigenza intellettuale astratta: è la condizione operativa affinché essa abbia ancora senso agli occhi dei suoi seguaci»¹⁹.

Ti ritrovi in questo ritratto dei compiti del teologo nell'epoca del disincanto compiuto? E pensi che per favorire il raggiungimento di un obiettivo così ambizioso debbano avvenire dei cambiamenti profondi nell'autocomprensione stessa dell'impresa conoscitiva teologica? E c'è qualcosa in quelli che mi ostino a chiamare nuovi immaginari teologici che potrebbe ispirare o arricchire l'immaginazione teorica o ermeneutica dei teologi di professione? Quando rifletti sul successo di alcuni teologi del nostro tempo pensi che stiano a loro modo rispondendo all'esigenza minimale indicata da Gauchet? E che dire di noi filosofi? Potremmo essere d'aiuto in qualche modo con la nostra fiducia smisurata nella forza dei buoni argomenti?

Mi rendo conto che, più che un dialogo, le ultime righe del mio ragionamento ricordano un bombardamento. D'altro canto, quando ci si occupa professionalmente di religione bisogna essere pronti a tutto. O mi sbaglio?

¹⁸ Cfr., in particolare, M. Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Paris 2007, p. 318; si veda anche pp. 220-223, 311-322.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 319-320.

DAVIDE ZORDAN: Per restare entro i confini del lessico militare da te utilizzato senza remore, potremmo dire che si tratta di un classico caso di «fuoco amico»! In fondo, il tuo «bombardamento» di domande parte da una cortese lusinga, perché chiedere a un teologo quali siano, secondo lui, le priorità di cui dovrebbe occuparsi la teologia è un po' come chiedere a un italiano la sua formazione ideale per la nazionale di calcio.

Mi ritrovo quasi completamente nelle parole che hai citato di Marcel Gauchet. Ripensare lo statuto della fede, rifondarlo in riferimento all'esperienza vissuta è la grande sfida con cui la teologia ha solo cominciato a misurarsi. Che sia qualcuno come Gauchet a dirlo non è banale, significa che chi studia i processi religiosi dall'«esterno», da una prospettiva e con metodi di analisi per così dire neutri, non ispirati direttamente da quei processi, percepisce l'insufficienza di quest'analisi e riconosce alla teologia una competenza specifica, per contribuire alla comprensione dei cambiamenti delle forme della fede e in particolare – pensando proprio a Gauchet – alla comprensione di una permanenza del religioso al livello delle convinzioni ultime nel tempo del declino sociale della religione, del venir meno della sua capacità di strutturare la politica e la società.

Questa permanenza inaspettata del religioso o della spiritualità dice qualcosa dell'essere umano, ma questo 'qualcosa' è difficile da mettere a fuoco con le categorie di cui tutti disponiamo, quelle di immanenza e di trascendenza, quelle del sacro, quelle che rinviano a un aldilà del mondo a cui apparteniamo. Spetta alla teologia, pensa Gauchet, fornire nuove categorie, un quadro concettuale corrispondente ai modi in cui oggi le persone si affidano alla fede e ne traggono forza e speranza. Certo attribuire alla teologia un simile compito è un po' come dire: «veditela tu adesso!». Perché sarebbe un problema suo? Perché, risponderebbe Gauchet, la religione non è più un fatto sociale, è un fatto delle soggettività. Su questo non mi trovo d'accordo. Ciò che resta di religioso dopo la religione, gli assoluti privi di garanzia sacrale di cui le persone continuano a vivere, hanno comunque un qualche rilievo sociale e ci interpellano tutti. La teologia non deve tirarsi indietro rispetto all'invito di Gauchet, ma quello che si profila è un lavoro d'équipe.

A questo difficile compito interdisciplinare la teologia contribuisce partendo dal centro della fede stessa, assumendo per principio, ma in modo critico, quello che possiamo considerare il nucleo normativo della fede. Il diventare 'inimmaginabile' di Dio cui accenna Gauchet si misura in riferimento alle categorie che noi, credenti e non credenti, continuiamo in larga misura a utilizzare, avendole ereditate da un mondo religioso

e cristiano che non è più il nostro. La questione dunque non è l'inimmaginabilità di Dio, ma l'incapacità delle nostre categorie a interpretare i modi in cui le persone immaginano Dio. Ecco dunque la sfida per la teologia: rendere conto, soddisfacendo i criteri di razionalità e di normatività a cui si ispira, di esperienze di fede che impongono di rivedere e di adattare tutte le categorie acquisite. Quando papa Francesco ha ricevuto di recente gli studenti e i professori di alcune importanti università pontificie li ha incoraggiati, mi pare, ad avanzare in questa direzione, invitandoli a riconoscere la necessità, per la teologia, di «offrirne una chiave di comprensione vitale». Ha poi precisato: «Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo»²⁰. Che sia un papa a indicare l'apertura, l'incompletezza e lo sviluppo come caratteristiche *necessarie* a una comprensione vitale della fede e della vita religiosa rende l'idea dell'urgenza cui siamo confrontati.

Ma su cosa si appoggia l'esortazione di papa Francesco? Anzitutto sul fatto che la teologia, come elaborazione di una razionalità critica, non può non problematizzare il rapporto che essa intrattiene con la tradizione e con l'istituzione ecclesiale. Essa condivide il ruolo di ogni sapere critico, che mette in questione le convenzioni acquisite e il senso comune all'interno di una società, contribuendo in questo modo a ripulirli delle incrostazioni e riformularli. Interrogare la pretesa di verità implicita nei modi di dire e praticare la fede spetta dunque in proprio alla teologia, che, in regime di modernità, ha faticosamente imparato a farlo, servendosi soprattutto dell'esegesi critica della Bibbia e della psicologia religiosa. Nel disporsi a questo, la teologia ha favorito un processo di differenziazione all'interno del corpo istituzionale delle chiese, processo che oggi esige di essere portato fino in fondo, fino cioè al riconoscimento che un'esperienza 'immediata' di Dio è possibile e che nessuno ne è dispensato. A questo si possono ricollegare le parole più dure rivolte da Francesco ai teologi delle accademie pontificie, quando ha affermato che «il teologo che non prega e che non adora Dio finisce affondato nel più disgustoso narcisismo»²¹. Il richiamo a una teologia orante e confessante è tradizionale. La novità è il suo stretto collegamento con l'apertura e

²⁰ Papa Francesco, *Discorso alla comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai suoi consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale*, 10 aprile 2014, online http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html (accesso 4.07.2014).

²¹ *Ibidem*.

la capacità di sviluppo della teologia. Non si tratta di fare teologia 'in ginocchio' per restare meglio ancorati alla tradizione e non uscire dal suo alveo, come di solito si intende, ma, al contrario, per trovare nella dimensione dell'esperienza spirituale ciò che fa breccia, che rompe la chiusura e la pretesa completezza del sapere teologico.

Mi pare una questione decisiva. Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, forse i maggiori teologi cattolici del XX secolo, che erano spesso in disaccordo e non se le mandavano a dire, erano però unanimi su un punto, che stava particolarmente a cuore a entrambi: la necessità di ricucire lo strappo ormai plurisecolare tra la teologia 'dogmatica' e la teologia 'spirituale', e di ricucirlo in un luogo preciso: la teologia fondamentale. Non dunque una esortazione a sforzarsi di riavvicinare due cose diverse e complementari – l'intelligenza delle formule di confessione della fede e l'intelligenza dell'esperienza spirituale – ma un ripensare la loro mutua inerenza nel luogo in cui la teologia comprende se stessa. I modi classici di nominare Dio attraverso le narrazioni del credo (dunque i dogmi), la liturgia e le formule della teologia non sono autoevidenti né autosufficienti. Essi non possono formare un sistema chiuso, secondo le parole di Francesco devono rimanere aperti all'esperienza dello spirito che si rinnova di generazione in generazione, che assume continuamente forme nuove. La teologia non detiene 'il' criterio definitivo per valutare queste novità, deve anzi cambiare essa stessa secondo gli stimoli e le provocazioni che riceve dalla spiritualità vissuta, stimolandola e interrogandola di ritorno circa la sua verità. Ma di fatto questa interazione accade pochissimo.

Accadesse di più, la teologia dovrebbe ammettere che, per organizzarsi in sistema compatto e coerente, essa ha lasciato cadere alcune forme che appartengono alla storia cristiana, che innervano la sua tradizione, ma alle quali si fatica a trovare un posto, un cassetto nel quale accomodarle per mantenere l'ordine. Non a caso David Tracy ne parla come delle «forme frammentanti» (*fragmenting forms*), alle quali oggi occorre urgentemente tornare. Per lui esse sono anzitutto due: la forma apocalittica e la forma apofatica²². L'apocalittica, così presente al cuore del messaggio biblico e oggi di fatto consegnata ai cristiani fondamentalisti e ai film di genere catastrofico, è ciò che consentirebbe di mantenere dentro la teologia un senso vivo del nascondimento di Dio nella storia,

²² Cfr. D. Tracy, *The Post-Modern Re-naming of God as Incomprehensible and Hidden*, in «CrossCurrents», 50, 2000, pp. 240-247; dello stesso autore, *Form and Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God*, in W.G. Jeanrond - A. Lande (edd), *The Concept of God in Global Dialogue*, Maryknoll NY, 2005, pp. 98-114.

di un Dio come abisso oscuro e silenzioso che la fede non riesce a rischiarare. L'apocalittica obbliga a fare i conti con il male e l'ingiustizia che segnano la nostra storia, rigettando le risposte consolatorie che esulano dal piano della storia. La forma frammentaria apofatica mette in questione invece il linguaggio e il pensiero ai quali ci affidiamo per avvicinarci a Dio – anche e proprio quello che troviamo nella Bibbia – e li denuncia come inadeguati, esigendo che si vada oltre, che non ci si arresti a ciò che i concetti positivamente indicano, ma si cerchi un Dio al di là della parola, come diceva Lutero, o un Dio al di là di Dio, come diceva Dionigi l'Areopagita. Queste forme frammentanti, se recuperate al cuore dell'elaborazione teologica, consentirebbero di prestare attenzione ai modi, religiosi o secolari, in cui molte persone oggi fanno esperienza di un Dio nascosto o innominabile. Esse mettono in questione dall'interno della tradizione della fede le forme basate invece sulla 'manifestazione' del divino, nei riti, nei sacramenti, nelle formule che oggi a tanti non dicono più niente.

Questa frammentazione o dischiudimento tutelerebbe a mio parere la teologia dal rischio, che hai giustamente richiamato, di rinnovarsi esclusivamente attraverso un lavoro intellettuale di purificazione e di rarefazione, che la rende forse accettabile entro le cerchie accademiche, ma non la avvicina ai modi in cui Dio è esperito oggi nella vita delle persone. Prestare maggior attenzione alle forme mistiche dell'esperienza, con la straordinaria ambiguità e incoerenza che le contraddistinguono, con il loro carattere eccedente e trasgressivo, con il loro modo di attraversare senza sforzo le barriere confessionali, rappresenterebbe per la teologia un altro modo efficace per abbandonare la sua torre dove il pensiero si struttura in formule equilibrate e totalizzanti. «Gesù – ha scritto un grande mistico come Charles de Foucauld – è il padrone dell'impossibile». Ecco, per esempio, un recupero teologico della categoria di Impossibile, come quello tentato da David Tracy o da John Caputo, è promettente per chi non si accontenta di mantenere gli equilibri teologici dati rinnovandone lo stile o ripulendone la forma.

Ho lasciato cadere, tra le tue domande, proprio il riferimento al contributo possibile della filosofia, ma ribadisco quanto detto prima: quello che si profila per comprendere il senso delle esperienze spirituali vissute in un mondo secolare è necessariamente un lavoro d'équipe, è uno sforzo interdisciplinare di cui in fondo anche questo libro riconosce l'esigenza. Con una precisazione importante: la ricerca interdisciplinare andrebbe intesa non come il convergere di diverse discipline verso un oggetto già conosciuto, ma, nell'ottica degli studi culturali, come la creazione di

un oggetto nuovo, che le diverse prospettive disciplinari, singolarmente considerate, non sarebbero state in grado di individuare. L'esperienza spirituale in regime secolare, il religioso dopo la religione, è questo oggetto nuovo che richiede nuove analisi e nuova attenzione da parte di tutti. Ti ritorco a questo punto la tua stessa domanda: ti sembra cioè che all'interno del mondo filosofico ci sia sensibilità e voglia di confrontarsi con questo oggetto nuovo in uno spazio aperto, lasciando da parte le categorie già elaborate e coinvolgendosi con studiosi e studiose di altre provenienze?

PAOLO COSTA: Come filosofo – o meglio: non tanto come filosofo di professione, ma soprattutto come persona la cui identità è andata nel tempo definendosi attorno a una forma di dedizione alla vita della mente – mi riconosco nel tuo ritratto della non autosufficienza della conoscenza esplicita, di un ragionare che si pretende puro, privo di presupposti. In effetti, mi spingerei fino a dire che sia una risorsa preziosa del sapere teologico la relazione di reciproca fecondazione con una comunità di fede: un privilegio che compensa gli svantaggi derivanti dal legame con una istituzione ecclesiastica che, volente o nolente, finisce il più delle volte per operare come una comunità di destino, con tutte le rigidità derivanti dall'influsso della logica disgiuntiva dell'appartenenza comunitaria. Non mi scandalizza, perciò, e anzi mi incuriosisce l'analogia fra un ragionamento rigoroso e una preghiera. Fatte le debite proporzioni, se valeva per un uomo dell'intelligenza di Anselmo d'Aosta, non vedo perché non potrebbe valere per noi.

Mi chiedo, piuttosto, se esista un corrispettivo nella mia esperienza di filosofo e mi verrebbe da rispondere che, sì, c'è qualcosa di simile. Vi è in generale una dipendenza dei sistemi di pensiero, anche i più autoreferenziali, da una conoscenza tacita, da uno sfondo parzialmente opaco e, soprattutto, da un repertorio di emozioni o tonalità emotive che attestano la presenza di una componente irriducibile di passività anche in quella che, nel vissuto stesso del soggetto, appare come l'attività meno gravata da costrizioni esterne, più spontanea, meno logorante. Per tagliare corto, potrei riassumere il punto dicendo che nemmeno la riflessione filosofica più astratta può prescindere da un qualche tipo di relazione con la vita. Direi di più: con la corrente impersonale della vita di cui tutti facciamo incessantemente esperienza. Il che non significa, ovviamente, che i filosofi debbano pensare solo la vita. A parte la futilità dello sforzo di prescrivere ai filosofi, questi irriducibili bastian contrari, che cosa dovrebbero pensare, l'essenziale è ribadire che nella

vita della mente nemmeno le forme più rarefatte di conoscenza sono totalmente isolate, schermate, rispetto alla densità della nostra *Lebensform* che, sebbene quando si è immersi nei pensieri sia fin troppo facile dimenticarselo, resta una forma di vita animale, incarnata, sottoposta alle pressioni interne ed esterne tipiche di un organismo biologico vulnerabile e dipendente.

In questo senso, mi sembra che la collaborazione tra filosofia e teologia sia nell'ordine naturale delle cose. In fondo, se c'è una cosa che fa parte della vita sono proprio le religioni, con i loro culti, riti, codici, simboli, sacrifici, miti, slanci – insomma, quello che Simmel definiva il «momento religioso»: una «peculiare miscela di altruistica abnegazione e brama eudaimonistica, umiltà ed esaltazione, immediatezza materiale e spirituale astrazione da cui scaturisce un determinato grado di tensione del sentimento, una specifica intimità e solidità della relazione interiore, una disposizione del soggetto all'interno di un ordine superiore che esso percepisce, certo al tempo stesso, come qualcosa di intimo e personale»²³. Persino il poeta inglese Philip Larkin, impermeabile a ogni forma di entusiasmo, *unflappable* nella sua misantropia senza pathos, non si è fatto scrupoli a concludere la sua sconsolata visita in chiesa, immortalata nella poesia *Church Going*, con un riconoscimento significativo:

«A serious house on serious earth it is,
In whose blent air all our compulsions meet,
Are recognised, and robed as destinies.
And that much never can be obsolete
Since someone will forever be surprising
A hunger in himself to be more serious,
And gravitating with it to this ground,
Which, he once heard, was proper to grow wise in,
If only that so many dead lie round»²⁴.

Hai ragione anche a sostenere che è improbabile che questa collaborazione su basi paritarie possa tradursi in una convergenza verso un oggetto noto. Ho qualche dubbio, tuttavia, che l'alternativa possa consistere nella

²³ G. Simmel, *Per una sociologia della religione* (1898), in G. Simmel, *Saggi di sociologia della religione*, ed. it. a cura di R. Cipriani, Roma 1993, pp. 60-61.

²⁴ P. Larkin, *Church Going*, in P. Larkin, *Collected Poems*, London 1988, p. 59 (trad. it. di R. Oliva e C. Pennati *Andare in chiesa*, in P. Larkin, *Le nozze di Pentecoste e altre poesie*, Torino 1969, p. 93: «È una casa seria su terra seria, / nella cui aria composita i nostri obblighi / confluiscono, sono riconosciuti e paludati da destini, / E questo almeno non può essere antiquato, / poiché sempre qualcuno scoprirà in se stesso / sete di maggior serietà, e con essa / graviterà intorno a questo suolo / che, senti dire un tempo, era il più adatto / per diventarvi saggi, se non altro / perché tanti morti vi giacciono sepolti»).

«creazione di un oggetto nuovo». Forse questo è un traguardo troppo ambizioso. Personalmente mi accontenterei se dallo sforzo comune di focalizzazione derivasse un ampliamento del repertorio di ragioni in grado di rendere meno oscure questioni difficili, ma promettenti, come quelle che hai sfiorato nelle tue brevi riflessioni sull'apocalittica, l'apofatica e la categoria dell'Impossibile. A tutti, non solo ai teologi e ai filosofi, può tornare utile lo sforzo per visualizzare l'invisibile, pensare l'impensabile, concepire l'impossibile. D'altro canto, gran parte del dinamismo e dell'inquietudine che caratterizza le nostre vite ha a che fare con questi scarti, incongruenze, inciampi, eccessi dell'esistenza.

Ciò che invita all'ottimismo, immagino che su questo sarai d'accordo con me, è il fatto che in realtà questo lavoro comune sta già avvenendo, pur senza squilli di tromba e con i ritardi dovuti alle cautele e all'inerzia che caratterizzano il mondo accademico non meno di qualsiasi altro ambiente lavorativo in cui vi sia qualche rendita di posizione da difendere. La difficoltà principale e non estrinseca che registro, e che ho toccato con mano anche lavorando a questo libro, è la tensione fra l'esigenza di accantonare quanto più possibile l'immagine della religione come una sfera separata, circoscritta, chiaramente delimitata dell'esistenza – in questo senso fatico ad accettare l'idea che la religione possa essere un 'oggetto' di ricerca, nel senso stretto del termine, e me la immagino piuttosto come una cornice o l'orizzonte di un lavoro di esplorazione interminabile – e il monito realista, che pure capisco e non ho intenzione di contestare, a non rinunciare pregiudizialmente a una definizione categorica del fenomeno che ci preme comprendere. La distinzione che ho in mente è quella fra l'idea, condivisibile, che la religione sia dappertutto e quella, ovviamente inaccettabile, che la religione sia tutto e il contrario di tutto. Non credo, tuttavia, che il problema teorico sia diverso o superiore a quello, ultrafamiliare per i filosofi, che si incontra quando si ha a che fare con concetti ombrello come «vita», «società», «sé» o «ragione». Non capisco quale alternativa ci sia in questi casi all'affidamento condizionato al circolo ermeneutico fra noto e conosciuto, conoscenza tacita ed esplicita, *know-how* e *know-that*, pratiche e teorie.

Detto ciò, vorrei tornare in conclusione sull'affermazione di Plessner che ho citato sopra: «Es wird in der Welt mehr gedacht, als man denkt»²⁵. Mi serve per sollecitare me, te e tutti coloro che, più o meno consapevolmente, scelgono di dedicare la propria vita all'esplorazione di non-oggetti come la «religiosità» – tanto più se lo fanno, com'è capita-

²⁵ Cfr. *supra*, pp. 161-162.

to a noi, a cavallo fra due epoche – a prestare orecchio senza troppe remore a quello che bolle in pentola nella nostra società, alle idee e agli stati d'animo che vengono distillati dai pensatori non di professione per dare un senso ai loro sentimenti contrastanti, alle loro insofferenze intellettuali, ai loro tentativi di far quadrare conti che non tornano mai nella babele di ogni giorno.

DAVIDE ZORDAN: Guardare alla religione come a un non-oggetto, respingere l'idea che possa essere individuata come una sfera separata, è un atteggiamento saggio, anche se frustrante per il nostro bisogno di definire con sufficiente chiarezza il campo d'indagine. E d'altra parte pensare, come stiamo facendo, a diverse 'discipline' che insieme studiano questo non-oggetto in base ai loro criteri di demarcazione è nuovamente una semplificazione, anche se per evitarla non si possono abbracciare le tendenze sconsideratamente transdisciplinari e contro-disciplinari del modello culturalista, le quali introducono altre rigidità e altre semplificazioni. È tutto molto complicato insomma. La genuina passione di capire, comprendere, formulare possibili spiegazioni è continuamente messa in scacco, sollecitata a decentrarsi, rimodellarsi, rinunciare a una pretesa esplicativa. Lo stesso circolo ermeneutico è sempre a rischio di diventare vizioso, rinviando continuamente le risposte. Si tratta di un problema generale delle scienze umane, che quando si ha a che fare con il fenomeno religioso sembra accentuarsi: dov'è dunque la religione e con quali strumenti possiamo esplorarla? Procedendo con l'analisi, per non lasciar fuori dei 'pezzi' siamo sempre invitati ad allargare gli orizzonti, a differenziare i criteri, e finiamo davvero per non avere più una messa a fuoco.

Hans Joas ha osservato giustamente che il concetto di religione rappresenta una doppia astrazione²⁶. Esso astrae non solo, com'è evidente, dalla molteplicità delle affiliazioni e credenze concrete tra loro diversissime, ma anche dalla molteplicità di motivazioni e scelte non religiose che sono inestricabilmente congiunte nella vita delle persone religiose. È probabilmente questa doppia astrazione che ci impedisce sia di individuare il nostro oggetto sia di adottare una angolatura disciplinare e un metodo adeguati. Ciò non toglie che nel modo stesso in cui ciascuno si interroga sulla religione sono implicite alcune opzioni di messa a fuoco che aiutano a sfuggire a una vaghezza paralizzante. Se la religione non

²⁶ Cfr. H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, trad. it., Brescia 2013, p. 190.

è un oggetto di ricerca in senso stretto, forse, per esempio, le sue trasformazioni in un mondo secolare hanno maggiori chance di esserlo.

PAOLO COSTA: Per agganciarmi al tuo ragionamento con una battuta, ti confesso che quando penso alla straordinaria fortuna di cui hanno goduto gli scritti di Vito Mancuso negli ultimi anni, il primo desiderio che provo non è tanto quello di chiederne ragione all'autore, quanto piuttosto di poter incontrare i più riflessivi fra i suoi lettori per capire che cosa li spinge a preferirli a uno dei mille intrattenimenti gratuiti disponibili in questo sterminato Luna Park che è diventato il mondo contemporaneo. Quali pensieri suscitano in loro? Quali sentimenti? Quali fraintendimenti? Quali associazioni sono in grado di generare parole così usurate come anima, Dio, vita autentica, libertà, obbedienza, dolore innocente?

Una volta fatta la tara al mimetismo delle mode intellettuali e ai bisogni psicologici più superficiali, quanto c'è di vita, di conoscenza tacita, di pensiero impersonale, di sapere non tematizzato in questa domanda di spiritualità, forse persino di reincantamento, che affiora periodicamente nell'età secolare? Insomma, per essere schietto fino quasi alla brutalità, che lezioni ti viene spontaneo trarre, in quanto teologo interessato alle trasformazioni della coscienza credente oggi, da questi sommovimenti del sottosuolo su cui poggia, salda non meno di prima, la Cornice immanente?

DAVIDE ZORDAN: Credo anch'io che lo straordinario interesse suscitato da Vito Mancuso meriti qualche attenzione. Nei suoi libri, Mancuso propone una visione religiosa dell'esistenza in cui temi classici e inevitabili come l'anima, la fede, la vita, Dio, vengono affrontati secondo un linguaggio che risulta immediato e comprensibile e che si vuole anche coerente con gli sviluppi della ricerca scientifica. La religione per lui deve poter sostenere le sue affermazioni al cospetto della comprensione scientifica del mondo naturale e resistere alla verifica della razionalità. Egli sostiene una fede o visione religiosa che, appoggiandosi a concetti scientifici come quelli di energia, di entropia o delle stringhe, intesi in un modo tendenzialmente metaforico, si sforza di superare la netta divisione di piani tra il mondo immanente e quello trascendente. La Cornice immanente si trova così perfino consolidata, e l'ambizione sembra quella di sigillarla.

Ciò che contraddistingue questa proposta da ogni altra che potrebbe per certi aspetti essergli avvicinata è però l'insistenza con cui la riflessione e l'opera di Mancuso vengono presentate come 'teologia', e il modo in cui lo stesso Mancuso si cala nei panni del teologo, convinto della

necessità di rivedere radicalmente le formule e le spiegazioni teologiche tradizionali. Non è esagerato dire che Mancuso appaia oggi come 'il' teologo italiano, l'unico cioè da tutti riconosciuto come tale. Pensiamo solo ai tre 'pubblici' ai quali, secondo Tracy, la teologia dovrebbe essere in grado di rivolgersi: accademia, chiesa e società. Non c'è dubbio che l'attività di Mancuso sia sufficientemente stratificata per raggiungere con efficacia questi diversi pubblici. Come accademico egli ha saputo ricavarci, nell'università italiana così storicamente e strutturalmente refrattaria al sapere teologico, uno spazio come docente di teologia e storia delle dottrine teologiche. Le sue posizioni, talvolta criticate ma mai oggetto di richiami ufficiali, trovano notevole ascolto nella Chiesa cattolica: i suoi scritti sono materia di discussione negli incontri delle comunità parrocchiali ed egli riceve spesso inviti da parte di gruppi biblici, associazioni di spiritualità o monasteri. I suoi interventi in evidenza sulla stampa nazionale e le sue apparizioni nei dibattiti televisivi fanno di lui un protagonista riconosciuto del dibattito pubblico nella nostra società. Il suo impegno è tale dunque da raggiungere queste diverse platee con un discorso coerente e riconoscibile.

Questo è già un piccolo mistero perché normalmente presentarsi come esperti in teologia è tutto tranne una garanzia di successo. Si può fare dignitosamente teologia e ottenere per questo un riconoscimento circoscritto, limitato a un preciso contesto e a determinate attese, ma pensare di scalare da teologo le classifiche librerie non passerebbe per la testa a nessuno. Per Mancuso, invece, sembra che proprio lo statuto di teologo contribuisca a distinguerlo e renderlo interessante agli occhi di un pubblico ampio e differenziato. Come mai? Senza dubbio egli si presenta come un teologo anomalo per il panorama italiano: il suo modo di porsi non corrisponde per nulla alla difesa d'ufficio di certe posizioni di parte, anche se non è certo l'unico a operare in questo modo. In quanto laico e libero pensatore egli si smarca dal dovere di tutelare gli interessi o le convinzioni del cattolicesimo ufficiale e assume con forza un ruolo 'profetico' in nome non tanto della fede, quanto delle buone ragioni con le quali tutti possono misurarsi.

In questo senso il 'fenomeno Mancuso' si spiega immediatamente in relazione al contesto italiano, un contesto che fatica a riconoscere la propria fisionomia secolarizzata, che non accorda un ruolo pubblico alla teologia, considerata non un sapere ma una funzione dell'istituzione ecclesiale, un contesto in cui, come ha osservato il canonista Marco Ventura, i principi di laicità e di libertà religiosa si sono degradati progressivamente e il confine tra 'creduli' e 'credenti' si è drammaticamente

assottigliato²⁷. In questa situazione i libri di Mancuso danno forma argomentata a un disagio diffuso sia tra i cattolici cosiddetti impegnati, sia tra coloro che si sono allontanati dalla Chiesa ma continuano a concepire, o desiderare, una qualche forma di fede personale. Non va dimenticato il dato sociologico secondo il quale, in Italia, la propensione a credere in Dio si mantiene assai più elevata di quanto si riscontra in altre nazioni europee, e solo parzialmente scalfita dal rifiuto delle appartenenze confessionali²⁸. Questa fede diffusa e indefinita è comprensibilmente alla ricerca di un linguaggio e di un sostegno nuovi, convincenti, sfumati, che per molti Mancuso sembra in grado di fornire.

Fin qui le cose sembrano chiare: un teologo fuori dal coro, capace di intercettare dei bisogni reali e diffusi e di fornire argomenti e risposte a tutti comprensibili. Il fatto è però che, se Mancuso è così abile nel rivolgersi a pubblici diversi attraverso un rinnovamento radicale dell'immagine da noi tradizionale del teologo, non è altrettanto facile capire cosa sia per lui la teologia, quella che chiama una 'teologia laica'. Egli ama strutturare la sua riflessione a partire da contrapposizioni nette e frontali, che hanno il vantaggio di risultare immediatamente comprensibili. Per esempio: un dogma o un passaggio delle Scritture non appaiono più credibili secondo la comprensione del mondo che oggi possediamo? Bene, è inutile fare salti mortali per conservarli a tutti i costi ed è dannoso rendere loro a forza un assenso di fede irragionevole. Ciò che non è difendibile va rigettato, guardandosi da tanti equilibrismi fumosi. Chiarezza e presa di posizione: senza dubbio merce rara in teologia. Ma a farne le spese è una corretta posizione del problema propriamente teologico. In questo nostro libro io ho insistito in particolare sull'importanza del concetto di 'mediazione' e sul fatto che ogni teologia è sempre in qualche modo una teologia di mediazione: essa si elabora a partire da un fondamento storicamente dato (la Scrittura e la tradizione confessante) assunto non immediatamente come 'verità da credere', ma, mediamente e criticamente, come regola per l'interpretazione della verità della fede. La scelta netta che impone Mancuso in nome dell'autenticità, tra ciò che va mantenuto della tradizione e ciò che va rigettato perché ormai insignificante, elude la questione che riguarda lo statuto epistemologico della teologia, la singolarità e anche l'eccedenza del suo sapere come sapere della fede, che non si desume da un'idea regolatrice generale di ragionevolezza o di scientificità. Con i dogmi,

²⁷ Cfr. M. Ventura, *Creduli e credenti. Il declino di Stato e Chiesa come questione di fede*, Torino 2014.

²⁸ Cfr. F. Garelli, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Bologna 2011, pp. 21-26.

non si tratta né di prendere né di lasciare (per questo non c'è bisogno di una teologia), ma di svilupparne una intelligenza critica adottando principi ermeneutici riflessivamente elaborati nel tempo all'interno della stessa tradizione religiosa.

Mancuso sostiene che «il criterio di verità delle affermazioni della fede non deve essere collocato più all'interno della stessa fede, ma fuori, nella vita»²⁹. È ancora la logica del dentro o fuori. Il tipo di rapporto al fondamento che la teologia istituisce ha a cuore la vita e la soggettività credente, ma non oppone queste a quello. Separare e contrapporre i due aspetti non porta lontano, si limita a denunciare il tendenziale irrigidimento del primo (l'assolutizzazione del fondamento) a scapito del secondo (la libertà del soggetto). Mancuso snatura i dati sui quali abitualmente si esercita una teologia, presentando come inconfutabile il conflitto tra un assetto puramente eteronomo della questione e uno autonomo. Un simile conflitto tuttavia non lo si risolve eliminando uno dei corni del problema, ma piuttosto rielaborando dall'interno entrambi i fattori in gioco, per coglierne la verità oltre la loro cristallizzazione ideologica. Ecco perché ritengo che la teologia debba esprimersi soprattutto come mediazione.

Certo, la fatica della mediazione può sfociare nell'accomodamento. Contro questo rischio, nella mossa di Mancuso c'è indubbiamente un aspetto di audace provocazione. Cosa diventa però, su questa base, la decisione di credere? Che cosa la fede *sa* di sé, una volta sganciata di fatto dal sapere normativo della tradizione ecclesiale o della rivelazione? Come si distingue una tale fede da quell'intreccio di assunzioni filosofiche di fondo necessariamente legate al contesto culturale di ciascuno? In cosa essa mantiene una pretesa veritativa di fronte ai modelli dominanti di razionalità scientifica? Non a caso proprio il modo in cui Mancuso definisce abitualmente la fede, come una determinata visione del mondo, ha il pregio di essere immediatamente comprensibile ma rimane poco convincente in termini teologici. Con una tale definizione si tende a universalizzare l'opzione singolare che è la fede cristiana, negandole lo statuto di un '*sapere sui generis*'.

In definitiva la mia ipotesi è che il grande successo di Mancuso sia legato al fatto di presentarsi e accreditarsi regolarmente come teologo, approfittando così del credito e del rispetto ancora riconosciuti alla categoria, senza però elaborare un metodo o uno '*stile*' teologici. Il suo

²⁹ V. Mancuso, *Obbedienza e libertà*, Roma 2012, p. 176.

istituire contrapposizioni nette e il suo sottrarre alla fede ogni competenza ermeneutica sui suoi fondamenti sono opzioni non teologiche che mettono però un ricco immaginario teologico alla portata di tutti. È una sorta di corto circuito che nell'immediato sembra avere effetti benefici, perché rimette in circolazione temi e questioni propriamente religiose sottraendoli alla tutela degli 'esperti'. Questa mossa di Mancuso lo avvicina peraltro a certi teologi che godono di una indubbia fortuna in altri contesti, penso ad esempio al britannico evangelico John Hick, recentemente scomparso. Secondo Hick tutte le tradizioni religiose sono vere (e socialmente utili) nella misura e solo nella misura in cui aiutano gli uomini a superare il loro ripiegamento egoista e ad aprirli verso gli altri. Anche in questo caso il 'test' o il criterio ermeneutico adottato nei confronti della fede è elaborato indipendentemente da essa, dunque non teologicamente.

PAOLO COSTA: Mentre immagazzinavo le tue riflessioni ragionevoli su quelle che, con un omaggio obliquo a Wittgenstein, mi verrebbe spontaneo definire le regole costitutive del discorso teologico, ho provato un sentimento, non dico di imbarazzo, ma quasi di smarrimento di fronte sia alla complessità degli argomenti che abbiamo discusso sia alle acrobazie concettuali e argomentative a cui la consapevolezza di tale complessità ci ha spesso costretto. Non voglio dire che ci siamo divertiti a spezzare il capello in quattro, confermando un pregiudizio popolare antichissimo sull'oziosità dei discorsi di filosofi e teologi, ma non si può negare che nella maggioranza dei casi abbiamo assunto spontaneamente, o magari a volte – chi lo può dire? – più compulsivamente che consapevolmente, la postura, per molti comprensibilmente irritante, di quelli che sembrano capaci solo di ricontestualizzare il noto allo scopo di renderlo un po' meno riconoscibile, se non addirittura qualche volta completamente irriconoscibile.

Certo, quasi tutto è penosamente difficile, persino frustrante, nel compito che ci siamo prefissi quando abbiamo deciso di scrivere questo libro a quattro mani. Fra l'altro, delicatissima è la scelta degli strumenti adatti per pensare la religione oggi (1); in larga misura indeterminati sono i segni che bisogna decifrare per orientarsi nel panorama contemporaneo (2); e nemmeno gli intenti, le motivazioni, gli scopi che hanno guidato i nostri sforzi di ipermediazione riflessiva sono facili da formulare con chiarezza inequivocabile (3). Noi stessi siamo parzialmente opachi ai nostri mezzi di decrittazione e questa opacità è giustificata riflessivamente, le è cioè riservato un posto legittimo all'interno delle nostre prospettive teoriche.

Ma proviamo per un momento ad alzare gli occhi dal nostro canovaccio e a fissarli sul lettore o lettrice che ci osserva dall'altro lato della pagina (l'immagine ha qualcosa di perturbante, ma proviamo a fingere che sia possibile incrociare per un attimo il loro sguardo). Tutto fa supporre che, se hanno investito un po' del loro prezioso tempo o denaro per acquistare, prendere in prestito da una biblioteca o semplicemente sfogliare un libro scritto a quattro mani da un filosofo e un teologo, la 'religione', o almeno tutto ciò che nella comprensione comune finisce sotto questa etichetta così indeterminata e inclusiva, non sia loro del tutto indifferente. Non importa se positive o negative, favorevoli o ostili, o più probabilmente un misto fra le due, è verosimile che le emozioni suscitate in loro dalla lettura si siano ogni tanto addensate in uno scatto d'insofferenza: «ma possibile che sia *veramente* tutto così complicato?».

In fondo, ciò che accomuna sia i critici sia i simpatizzanti della religione, tanto gli anticlericali più sfegatati quanto le orecchie religiose più raffinate, è un'intuizione cristallina circa l'impatto immediato (non importa se negativo o positivo) che le credenze e le pratiche religiose hanno avuto e, tra molti alti e bassi, continuano ad avere nelle vite delle persone. Mentre formulo questo pensiero, mi si affaccia alla mente la definizione minimale di religione proposta polemicamente dal sociologo Martin Riesebrodt (e molto apprezzata, non casualmente, da un decostruttore 'pentito' delle religioni come Jürgen Habermas), per il quale, da che mondo è mondo, le religioni sono una cosa tutto sommato semplice: sistemi di pratiche che ruotano attorno al gesto o all'impulso all'«adorazione» (il cui scopo primario è gettare un ponte fra gli umani e le potenze sovrumane) e alla promessa (che mi verrebbe naturale descrivere come 'paterna') di «scongiorare le sventure, aiutare a fare fronte alle crisi e garantire la salvezza» o, per evocare un'immagine di Peter Berger che affascinava il mio amico Massimo Rosati, alla forza rassicurante, ristoratrice, «materna» che emana da una comunità religiosa formata da persone che marciano mano nella mano verso la morte³⁰.

Giunti alla conclusione del nostro dialogo penso che sia doveroso chiedersi quanto spazio resti nella nostra prospettiva per questi fenomeni basilari e familiari: effetti balsamici o consolatori, promesse di felicità,

³⁰ Cfr. M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, pp. XII-XIII; P.L. Berger, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, trad. it., Bologna 1995, pp. 79-80; P.L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, trad. it., Milano 1969, p. 64; M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Roma - Bari 2002, pp. 34-37; M. Rosati, *The Making and Representing of Society*, in «Journal of Classical Sociology», 3, 2003, 2, p. 178; M. Rosati, *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Religion and the Self*, Farnham 2009, p. 4.

pulsioni energizzanti, ecc. Una cosa mi sembra che si possa dire con ragionevole sicurezza, a prescindere dalle nostre cautele: se esiste qualcosa come un *homo religiosus*, questo non sarà di certo un «*homo clausus*» (N. Elias), un soggetto schermato, autonomo, sempre in pieno controllo della propria vita interiore e, fatte salve occasioni eccezionali, anche dell'ambiente che lo circonda e, dunque, del proprio destino. L'*homo religiosus* è, al contrario, inevitabilmente eteronomo almeno in questa accezione minima: è cioè, se non poroso, quantomeno esposto, ricettivo all'irruzione del 'sacro' nella sua vita, qualsiasi veste (dalle più eclatanti alle più ordinarie) esso possa assumere. Ed è questo vissuto a spingerlo ad affidarsi non solo e non tanto a teorie, ma il più delle volte a pratiche, riti, liturgie capaci di dare un qualche tipo di forma a esperienze che, per definizione, hanno un impatto destrutturante, squilibrante, o magari solo schiudente, sulla comprensione ordinaria del mondo.

Dovendo parlare in prima persona, ti confesso che in una società in cui la forza della tecnologia e dello svago (le armi di «distruzione e distrazione di massa», per citare una battuta felice) rende sempre più agevole il compito di chi desideri 'schermarsi' rispetto all'impatto della realtà (e chi di noi non lo desidera di tanto in tanto?), mi colpisce il peso che l'aspettativa o la ricerca ossessiva della felicità, prima ancora che il timore dell'ignoto, hanno nel suscitare nelle persone una disponibilità al reincantamento o, più in generale, bisogni che fuoriescono dalla logica autoimmunitaria della Cornice immanente: quella *forma mentis* secondo la quale avrebbero diritto di residenza solo le domande a cui è possibile dare risposta. È verosimile che questo capovolgimento dell'ordine gerarchico fra speranza e paura dipenda, almeno in parte, dal fatto che un'esperienza non penitenziale del sacro ha più possibilità di tenere a bada lo spirito antireligioso che alberga, in strati psicologici più o meno superficiali o più o meno profondi, nell'animo di ogni moderno (che ha nel proprio DNA la tendenza a concepire se stesso e il proprio tempo in termini sottrattivi come «non più» X o Y – non più barbaro; non più ingenuo; o non più religiosamente musicale, per l'appunto). Questo, però, non diminuisce la rilevanza dell'inatteso effetto controsecolarizzante del moderno *pursuit of happiness*.

Nelle promesse di felicità, notoriamente, fa sempre capolino un desiderio di eternità o, quantomeno, la visione o il fantasma di un altrove: di un'altra vita, un'altra logica, un altro tempo. In questo senso, si potrebbe forse sostenere, pur con le cautele del caso, che nello sfondamento continuo della logica che si vorrebbe prudentiale, autoreferenziale e utilitaristica dell'inseguimento moderno alla miscela perfetta di *welfare* e *wellness*

si nasconda invece un'ultima tentazione non facile da conciliare con il pur attraente ideale di un soggetto convinto di potersi disciplinare a tutto, compresa l'indisciplina.

Tu che ne pensi, possiamo confidare almeno nel fatto che una qualche forma di riconoscimento esplicito della permanenza anche nei nostri orizzonti di questa dimensione di immediatezza possa rasserenare un lettore affaticato e magari qualche volta persino esasperato dall'ansia di mediazione che si respira fra le pagine di questo libro? Tu che cosa intravedi quando provi a gettare uno sguardo fuori da questo impasto di carta e inchiostro (o, nel nostro mondo sempre più smaterializzato, di *bit* e *pixel*)?

DAVIDE ZORDAN: L'insistenza sulla teologia in quanto 'mediazione' prudente e equilibrata può suonare senza dubbio irritante. Può essere perfino sospettata come il modellamento di una disciplina specialista dell'arcano, che protegge i propri confini invitando tutti coloro che non li possono infrangere a limitarsi a un rispetto riverente. «Date retta – sembrano dire allora i teologi, con la comprensione garantita da una mano sulla spalla – non è roba per voi, lasciateci fare!». Ma fare che cosa? Che cosa rende tutto tanto complicato? Forse paradossalmente proprio l'utilizzo della ragione in teologia, l'impiego sistematico di una riflessione critica che dovrebbe condurre a chiarezza, a una comprensione migliore e allargata, ma non sempre è in grado di farlo perché non tutto può essere adeguatamente incasellato. Manlio Sgalambro tocca un nervo scoperto quando accenna alla «fatalità della riflessione», con la quale la teologia «perviene alla visione di Dio attraverso il proprio medium, la norma, non attraverso la fissazione devota»³¹. Effettivamente ogni slancio devoto, ogni sentimento consolatorio, ogni impulso all'adorazione alimentano un certo scetticismo teologico, che certo non manca di buoni motivi, ma rischia facilmente di diventare uno strumento di controllo.

La teologia, insomma, può anche accogliere volentieri l'atteggiamento dei sociologi che guardano alle religioni come a una cosa tutto sommato semplice, ma poi subito si preoccupa di aggiungere che la fede no, non è affatto semplice, e anzi deve essere sottoposta a una scrupolosa analisi. Bene. Si pensi allora a Simone Weil, la quale ritiene che la religione in quanto fonte di consolazione sia cosa ben diversa, anzi perfino un ostacolo alla vera fede³². C'è un'intuizione profonda in que-

³¹ M. Sgalambro, *Della misantropia*, Milano 2012, p. 67.

³² Cfr. S. Weil, *Quaderni*, II, trad. it., Milano 1985, p. 165.

sta separazione, ma rischia di essere troppo netta se presa alla lettera. Ingolosita e rassicurata da una tale separazione, la teologia pretende poi di essere in grado di indicare, grazie ai propri criteri razionali, qual è la *vera religio*, la *religio assoluta* a cui vale la pena di credere. Ma così si finisce per misconoscere, se non la complessità, direi almeno la delicatezza dell'atto di fede. Se ne sminuisce inevitabilmente la forza affettiva o la capacità immaginativa, preoccupandosi di tutelarne la ragionevolezza e la sua dinamica obbedienziale. A questa semplificazione interessata preferisco sinceramente una teologia un po' più complicata, un po' più difficile da comunicare, ma che ha qualche *chances* di aprirsi un varco verso un pubblico più ampio, che si pone interrogativi diversi e può nutrire aspettative assai disparate.

In definitiva, la riflessione critica a cui la teologia giustamente si affida non può essere settoriale, non può essere programmata secondo preoccupazioni apologetiche. Questa linearità magari rassicura qualcuno, ma non ci aiuta a capire meglio le esperienze religiose e il fenomeno del credere. Occorre guadagnare uno sguardo più ampio. Possiamo provare a esprimere il problema in questi termini: nell'esperienza religiosa una medesima cosa può essere allo stesso tempo 'sentita', 'saputa' e 'creduta'? un aspetto non compromette l'altro? Penso ancora a Simone Weil, che nei *Quaderni* annota: «Tutto ciò che io concepisco come vero è meno vero di quelle cose di cui non posso concepire la verità, ma che amo»³³. Non si può distinguere nettamente ciò in cui con fede crediamo, ciò in cui solo speriamo per amore, ciò che siamo convinti di sapere! Come lo intendeva anche Hegel, il sentimento della devozione non designa solo un credere passivo con cui irrazionalmente ci si abbandona a Dio, l'esperienza esteriore della pratica religiosa, ma una operazione di elevazione che contiene un momento conoscitivo, una attività pensante³⁴ (e per questo egli sosteneva l'urgenza di una filosofia della religione). Ecco dove io individuo, da teologo, un nucleo di 'complicazione', cioè un luogo che richiede una grande attenzione e uno sforzo per comprendere nel modo più adeguato possibile ciò che accade nell'esperienza delle persone.

³³ *Ibidem*, p. 166.

³⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* [1821-1831], vol. I, trad. it., Bologna 1973, pp. 274-279. Mi richiamo allo studio di Claudia Melica, che sottolinea l'attenzione riservata da Hegel alla valenza al tempo stesso teorica e pratica della nozione di *Andacht* ('devozione', 'raccolgimento'): cfr. *La comunità dello spirito in Hegel*, Trento 2007, pp. 103-125.

Al tempo stesso, sento di non potere fare questo lavoro da solo, con le sole capacità della teologia. Oggi, grazie alla prospettiva critica degli studi culturali, siamo più consapevoli del fatto che, come ogni sapere disciplinare specializzato, la cui tecnicità garantisce un riconoscimento istituzionale, la teologia produce senza dubbio nuove conoscenze, scarsamente avvicinabili però da diverse prospettive. Il risultato è un impoverimento della cultura pubblica. Per contrastarlo occorre mettersi a confronto con altri saperi, in modo paziente e non banale. È l'unico modo per uscire dal proprio guscio e verificare la bontà e l'utilità di ciò che si afferma. Come ogni studioso o accademico, il teologo che si accontenta di assicurarsi un consenso o un'audizione intradisciplinari non stimola lo scambio, il dibattito, la divulgazione. Come ha scritto concisamente de Certeau, «l'intelligenza di un sapere nasce con l'esperienza del legame che ci unisce ad altri»³⁵. In fondo credo che l'idea di chiudere il nostro libro con questo dialogo nasca da una consapevolezza simile. Non è solo una chiusura, ma un compimento, che esprime anche plasticamente il bisogno di mettere in comune certe domande fondamentali per essere stimolati e aiutati a formulare risposte non solo tecniche, ed è una consapevolezza che in questo modo desideriamo condividere con i lettori.

Ecco, dunque, come potrei rispondere alla tua domanda: ai fenomeni più familiari ma anche più indefiniti dell'esperienza religiosa, le promesse di felicità, le attese e il desiderio di un compimento o di un altrove – quei fenomeni vagamente comprensibili per tutti, anche per chi si tiene scrupolosamente alla larga da ogni ansia o elucubrazione religiosa – la teologia (insieme alla filosofia e agli altri saperi) deve una profonda attenzione e simpatia. E però deve riconoscere che questa attenzione non facilita il suo compito, non rende affatto più semplice parlare della religione e della fede. Più coinvolgente per tutti, forse, ma di certo non scontato per nessuno. Mi viene in mente Wittgenstein – che non a caso tu hai richiamato proprio sollevando tale questione – e alla sua osservazione precisa e disarmante: «Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e familiarità»³⁶. Forse proprio l'aspetto di semplicità, di familiarità che possiamo riconoscere al fondo delle nostre attese più diffuse e indefinite contribuisce a rendere sfuggente il profilo della nostra vita interiore, dei nostri slanci di fede e dei nostri dubbi intricati.

³⁵ M. de Certeau, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, trad. it., Milano 2010, p. 57.

³⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* [1953], trad. it., Torino 1974, § 129, p. 70.

Indice dei nomi di persona

Nel presente Indice sono riportati, per esteso, i nomi storici che compaiono nel testo e nell'apparato delle note; i nomi bibliografici sono registrati invece con il cognome e la sola iniziale del nome.

- Agamben Giorgio, 125 e n
Agatone, 21
Agostino Aurelio (d'Ippona), 56, 82 e n, 83 e n, 88
Aguti A., 66 e n
Alagna M., 118n
Andrea (apostolo), 80
Anselmo d'Aosta, 178
Antonioni Michelangelo, 120
Antony L.M., 24n
Aristofane, 21
Aristotele, 25, 26 40 e n
Arnold Matthew, 29 e n
Balthasar Hans Urs von, 45, 87 n, 90 e n, 176
Barsotti Divo, 96 e n
Barth Karl, 44, 54 e n, 55 e n, 61 e n, 62, 65, 66
Belardinelli S., 110n
Belford Jordan, 119, 120, 121, 127
Bell Daniel, 108n, 154 e n
Bellah Robert Neelly, 27 e n, 111n, 113n, 147n, 148 e n, 149n, 151 e n, 152n
Bellet Maurice, 77 e n, 95n
Benjamin W., 117n
Bergoglio Jorge Mario (papa Francesco), 175 e n, 176
Berger Peter Ludwig, 68 e n., 187 e n
Bianchi Enzo, 87 e n
Bianchi Pietro, 120 e n
Bloch Ernest, 169 e n
Blondel Maurice, 84 e n, 85n, 98 e n
Blumenberg Hans, 106, 114, 139 e n, 161
Bolaño Ávalos Roberto, 157
Bonhoeffer Dietrich, 139
Böttigheimer C., 55n
Bourdieu Pierre, 162
Brecht Bertolt, 100, 101
Brémond Henri, 45
Buarque de Holanda Francisco, 136
Buber Martin, 87
Bultmann Rudolph, 67
Buonaiuti Ernesto, 72 e n, 73
Caputo John, 177
Carmagnola Fulvio, 91 e n
Cartesio (Descartes René), 20, 42
Cesare Gaio Giulio, 89
Ceresola G., 88n
Certeau Michel de, 53, 70 e n, 72, 74n, 75 e n, 78, 92n, 191 e n
Chadwick O., 113n
Chesterton Gilbert Keith, 62 e n, 63, 64, 160, 161n
Cipriani R., 179n
Coen (fratelli Joel David e Ethan Jesse), 156
Colli Giorgio, 127n
Colombo Giuseppe, 46 e n
Comte-Sponville André, 86 e n
Cortellesa Andrea, 122 e n
Costa P., 23n, 28n, 35n, 106n, 119n, 132n, 136n, 139n, 141n, 142n, 145n
Dal Pozzolo A., 78n
Dawkins R., 52n
Debord Guy Ernest, 167 e n
Debray Jules Régis, 71n, 159 e n
De Gregori F., 22n
Denzinger H., 76n
Diamond C., 137n
Dionigi (l'Areopagita), 84 e n, 177
Diotima, 21, 34
Dipper C., 106n
Döblin Alfred, 100, 101
Donald Merlin, 148
Dostal R.J., 107n
Dreyfus Hubert Lederer, 135 e n, 138n, 166n
Dulles Avery, 47 e n, 52n
Durkheim Émile, 27 e n
Dworkin Ronald, 101, 156 e n

- Eastwood Clinton, 165
 Eisenstadt S.N., 150n, 152n
 Eliade Mircea, 130 e n
 Elias Norbert, 128 e n, 188
 Engels F., 101n
 Epis M., 96n
 Eraclito, 73
 Esiodo, 40
 Eurissimaco, 21
- Fedro, 21
 Ferlan C., 142n
 Ferrara A., 148n
 Ferry L., 132n, 135n, 147n
 Filoramo Giovanni, 130n
 Foucauld Charles Eugène de, 177
 Foucault Michel, 128
 Francesco (papa), v. Bergoglio Jorge Mario
 Francesco d'Assisi, 66
- Gallagher Michael Paul, 90 e n
 Garelli F., 184n
 Garin E., 22n
 Gattamorta L., 110n
 Gauchet Marcel, 105n, 132 e n, 135 e n, 140n, 147 e n, 171 e n, 173 e n, 174
 Geertz Clifford, 27 e n, 113n
 Geffré C., 53 e n
 Genovese Rino, 101 e n
 Gibson Mel Colm-Cille Gerard, 93
 Giglioli Daniele, 121 e n., 122n
 Giordan G., 110n
 Giordani I., 25n
 Giovanni (apostolo), 71
 Giovanni (Battista), 80
 Giovanni Paolo II (papa), v. Wojtyła Karol Józef
 Girard R., 124n
 Gisel Pierre, 37, 74n
 Gros F., 144n
 Guardini Romano, 57, 58 e n, 59 e n, 61, 62, 63, 64 e n, 66 e n, 67, 97
- Habermas Jürgen, 31n, 57, 137n, 187
 Hacking Ian, 103n, 128n
 Hall Joseph (vescovo), 133
 Hammond P.E., 113n
 Hanna Mark, 119
 Hausner Jessica, 159
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 20, 101, 107, 190 e n
 Heidegger Martin, 20, 107
 Henry M., 74n
 Hervieu-Léger D., 144n
 Hick John Harwood, 186
 Hoover Stewart M., 167
 Hünermann P., 76n
 Husserl Edmund, 20
- Ibn 'Arabi (al-'Arabī Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad), 88
 Ignazio di Loyola (Don Iñigo López), 93
 Inglese A., 128n
 Iser W., 91n
- James William, 26 e n, 85 e n, 86 e n, 95 e n, 116, 117n
 Jaspers Karl, 73 e n, 140, 145, 148 e n, 151, 168 e n
 Jeanrond W.G., 176n
 Joas Hans, 53n, 100n, 128 e n, 130n, 131 e n, 135n, 147, 148n, 149n, 152n, 181 e n
 Johnson Elizabeth, 37 e n, 44
- Kant Immanuel, 20, 31 e n, 32 e n, 33, 87, 129
 Kasper W., 67n
 Kearney Richard, 88 e n, 91n, 92n
 Kelly Sean Dorrance, 135 e n, 138n, 166n
 Kern W., 50n
 Knauss S., 55n, 73n
 Küng H., 97n
- Lambert Yves, 104n, 148 e n
 Lande A., 176n
 Larcher G., 73n
 Larkin Philip, 100 e n, 179 e n
 Latourelle R., 47n
 Lawton Graham, 108n
 Le Breton David, 143 e n
 Lefort Claude, 34 e n
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 20
 Lessing Gotthold Ephraim, 64 e n
 Levine G., 136n
 Lia Pierluigi, 83 e n
 Lubac de Henri, 45n, 67, 85 e n.
 Lutero Martin (Luther Martin), 177
 Lynch William, 87 e n

- Mancuso Vito, 182, 183, 184, 185 e n, 186
 Marco (evangelista), 80
 Martinetti Pietro, 61 e n
 Martini C.M., 64n
 Marx K., 101n
 Mazza G., 79, 80n, 96n
 Mazza Galanti Carlo, 123, 124n
 McConaughy Matthew, 119
 Melica Claudia, 190n
 Mercier Pascal (Peter Bieri), 163 e n
 Merighetti Paolo, 120 e n
 Messner R., 142n
 Mirandola Pico della, 22n
 Moingt J., 56n, 57
 Molari C., 52n
 Moltmann Jürgen, 38 e n

 Nagel Thomas, 137n, 165 e n
 Neri M., 55n
 Newman John Henry, 60 e n, 85 e n, 86 e n, 89n
 Nietzsche Friedrich Wilhelm, 24n, 26n, 116 e n, 126n, 127, 128, 136n
 Nuvolati G., 143n

 O'Collins G., 47n
 Oliva R., 179n
 Omero, 40
 Osborne Joan, 162

 Pacelli Eugenio Maria Giuseppe Giovanni (papa Pio XII), 77
 Pannenberg Wolfgang, 65 e n
 Paolo (di Tarso), 51, 81, 82
 Pausania, 21
 Pecoraro Francesco, 121 e n
 Pennati C., 179n
 Petre M.D., 45n
 Pietro (apostolo), 69
 Pio XII (papa), v. Pacelli Eugenio Maria Giuseppe Giovanni
 Platone, 21 e n, 26, 40 e n
 Plessner Helmuth, 140 e n, 161, 162n, 180
 Pombeni P., 106n
 Pottmayer H.J., 50n
 Pucci P., 21n
 Puett M.J., 132n

 Rahner Karl, 93, 94n, 176
 Recalcati M., 141n

 Rémond R., 113n
 Ricoeur Paul, 53
 Riesebrodt Martin, 187 e n
 Rosati Massimo, 27n, 130n, 133n, 187 e n
 Roth P., 134n
 Rousseau Jean-Jacques, 144n
 Rousselot P., 84

 Salmann Elmar, 78 e n
 Santayana George, 33 e n, 112, 113n
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst, 28, 60
 Scorsese Martin, 65, 119, 120, 121
 Seckler M., 50n
 Seligman Adam B., 132 e n, 154n
 Sequeri Pierangelo, 44n, 50n, 90 e n
 Sesboüé B., 77n
 Sgalambro Manlio, 189 e n
 Shapiro S., 24n
 Simmel Georg, 145 e n, 179 e n
 Simon B., 132n
 Sloterdijk Peter, 85, 86n, 116, 117n, 124n
 Smith W.C., 52n
 Socrate, 21, 22, 24
 Solnit R., 144n
 Spera S., 28n
 Spinoza Baruch, 20
 Szymborska Wisława, 24 e n

 Tarkovskij Andrej Arsen'evič, 74, 75
 Taussig S., 105n
 Taylor Charles Margrave, 27, 68 e n, 105 e n, 107n, 109 e n, 129, 131n, 132n, 133 e n, 136n, 138, 149 e n, 150n, 151n, 154n, 156, 168 e n, 170 e n
 Tertulliano Quinto Settimio Fiorente, 25 e n, 35
 Testa Italo, 142 e n
 Theobald Christoph, 61n, 77n, 78, 79n, 81
 Thoreau Henry David, 142 e n
 Tillich Paul Johannes, 167 e n
 Toland J., 99n
 Tommaso d'Aquino, 56, 73 e n, 84 e n
 Tracy David, 38 e n, 57 e n, 176 e n, 177, 183
 Trilling Lionel Mordecai, 133n
 Troeltsch Ernst, 133
 Tyler Anne, 156, 165
 Tyrrell George, 45 e n

 Vattimo Gianni, 166n

196		Ventura Marco, 183, 184n	Wilson B., 113n
		Venturelli D., 31n	Wittgenstein Ludwig, 25, 161, 162, 186, 191 e n
		Villafiorita A., 142n	Wojtyła Karol Józef (papa Giovanni Paolo II), 68, 69 e n
		Wallace David Foster, 135, 138 e n, 139, 157	Zamperini A., 124n
		Walzer M., 154n	Zarathustra, 73, 127
		Weber Max, 20 e n, 26, 102 e n, 107, 131, 171	Zeffirelli Franco, 93
		Weil Simone, 189 e n, 190	Zordan D., 55n, 73n
		Weller R.P., 132n	
		Wiesel Eliezer, 156 e n	

Indice ragionato dei temi

- Andare in chiesa* (di Larkin P.), 100, 179
Andrej Rublëv (di Tarkovskij A.), 74-75
Apocalittica, 176-177
Apoftica, 84, 177
Assiale epoca (*Axial Age*), 73, 147-152, 165, 168
- Camminare, 142-145
Conflitto delle Facoltà, II (di Kant I.), 31-33
Conoscenza ed eros, 21-24
Disincantamento, 125, 131, 134, 146, 171
Dover Beach (di Arnold M.), 29-30
- Elogio della profanazione* (di Agamben G.), 125-126
- Fede 41-42; fede animale (Santayana G.), 33; come chiamata, 80-83; e certezza, 94-96, 159, 168; e credenza, 41-43, 52-54, 68, 186; ed esperienza religiosa vissuta (Guardini R.), 57-60, 62-64, 66-67; e dogma, 37, 77, 83; e immaginazione, 87-90, 93; e ragione, 29-33, 50, 76, 94, 173, 175, 178-179; e slancio personale, 82-86, 97-98, 191; e tradizione, 37-38, 66, 68-70, 73-74
- Felicità, 188-189, 191
Filosofia come regina delle scienze, 20-21; della religione 47, 99-100, 190; e curiosità illimitata, 23, 25-26, 34, 102-103; e mediazione riflessiva, 25, 35; e musicalità religiosa, 25-27; e teologia, 24-25, 31-33, 179
Frames (cornici come forme di vita), 106-108, 162
Frattura instauratrice (Certeau M. de), 70-72
- Gesù, 25, 51, 52, 57, 64, 65, 69, 70, 71, 74, 80, 81, 82, 93, 138, 177
Giobbe, 160-161, 169
Grande Sradicamento (*Great Disembedding*), 149-150, 168
- Gran Torino* (di Eastwood C.), 165
Homo clausus (Elias N.), 128, 134, 188
Immaginari teologici, 91-93, 141, 155, 157-158, 161-162, 169, 172-173
Immanent Frame (Cornice immanente), 105, 108, 111, 118, 121, 125, 130, 134, 139-140, 146, 151, 153, 157, 164, 172, 182, 188
Immanenza e trascendenza, 118, 124-125, 152-153
- Lourdes* (di Hausner J.), 159
- Mancuso V. (come fenomeno editoriale), 182-186
- Narrazione, 103-105, 127-128
- Padre (tramonto del), 141
- Quasi un santo* (di Tyler A.), 165
- Religione, 27n, 36, 70, 103-104, 112-113, 146, 155, 157-159, 167, 171, 174, 179-181, 187; come freno alla decadenza, 126, 164; come sapere pratico, 108, 141, 160, 187; e ambiguità, 159, 165-166, 168-170; e fede, 58-59, 61; e filosofia 28, 99-102; e mass media, 167; e sacro, 130, 146, 169; e secolarizzazione, 113-115, 146; e spiritualità, 139, 146; e teologia, 43-44, 189-190; fine della, 108-110, 113-114, 117, 166; mediterranea (Buonaiuti E.) 72-73
- Rivelazione, 58-59, 64, 75-80, 83
- Sacro, 27, 125, 129-132, 162-165; diaspora del, 130-131, 133, 141, 146; e affermazione della vita comune, 133-134; eclissi del, 117, 130; e filosofia, 26-28; irruzione del, 130-131, 134-135; migrazione verso l'interno, 129, 131-133, 146
- Secolarizzazione, 29-30, 97, 103, 109, 111, 113, 116, 125-126, 128-129, 153-

- 154, 166, 170; secondo Sloterdijk P., 116-117
- Sé schermato (*Buffered Self*), 128, 134-135, 137-139, 151
- Serious Man, A* (dei Fratelli Coen), 156-157, 160
- Società dello spettacolo, 19-20, 167, 169, 188
- Spazio delle ragioni, 23, 33-34
- Spiritualità, 134-141, 145-146, 162-166; in Wallace D.F., 135, 138
- Teologia come ermeneutica dell'esperienza di fede, 37-41; come professione, 35-36, 49, 175; e fede personale, 44-47, 54-55, 175-176, 190; e mediazione riflessiva, 38-39, 47, 64-65, 173, 186, 189; e salvezza personale, 51-52; e scienze umane, 43-44, 174-175, 177-178, 180, 191; e tradizione, 44; fondamentale, 50, 176
- Treno di notte per Lisbona* (di Mercier P.), 163-164, 166
- Ultima tentazione di Cristo, L'* (di Scorsese M.), 65
- Uomo che fu Giovedì, L'* (di Chesterton G.K.), 62-64
- Vita in tempo di pace, La* (di Pecoraro F.), 121-124, 127
- Volontà di potenza (Nietzsche F.), 116, 125, 136
- Wolf of Wall Street, The* (di Scorsese M.), 119-121, 127

Finito di stampare per conto della Fondazione Bruno Kessler
nel mese di novembre 2014
da Litografia Alcione (Lavis - Tn)
su GardaPat 13 Kiara

In una stanza buia

Filosofia e teologia
in dialogo

Paolo Costa
Davide Zordan

ISBN 978-88-98989-09-6



9 788898 989096